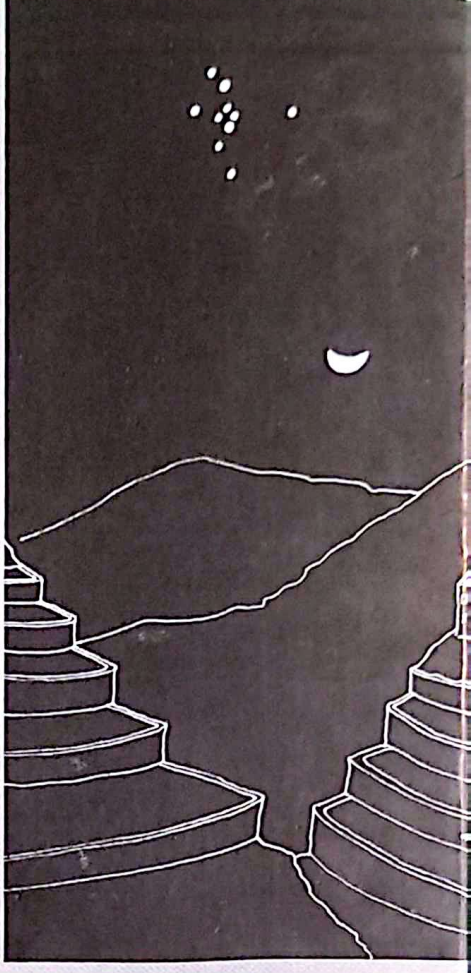
WBEA

7

W U V



ANDRE GINGRICH

SÜDWESTARABISCH STERNENKALENDE

Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und reg

Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im

WIENER BEITRÄGE ZUR ETHNOLOGIE UND ANTHROPOLOGIE
Band 7
Herausgegeben vom Institut für Völkerkunde der Universität Wien

43

ANDRE GINGRICH

SÜDWESTARABISCHE STERNENKALENDER

Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und regionalem Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im Jemen

WUV UNIVERSITÄTSVERLAG

SÜDWESTARABISCHE STERNENKALENDER

Eine ethnologische Studie zu Struktur, Kontext und regionalem Vergleich des tribalen Agrarkalenders der Munebbih im Jemen

Inhalt:

A. Verzeichnis der Diagramme, Kartenskizzen, Tabellen und der Sternenkarte III

B. Abkürzungsverzeichnis V

1. EINLEITUNG, FRAGESTELLUNG UND METHODE 1

2. PROLOG: HISTORISCHER UND SOZIALER ÜBERBLICK ZUR GESELLSCHAFT DER MUNEBBIH 11

3. NATÜRLICHE UMWELT UND LANDWIRTSCHAFT 27

3.1. Überblick zu den kulturökologischen Rahmenbedingungen am Ğ. Munebbih 27

3.1.1. Naturräumliche Einordnung im Umland: Höhenstufen, Bergmassive und Hauptfluttäler 27

3.1.2. Naturräumliche Begrenzungen und Subzonen des Ğ.Munebbih 36

3.1.3. Agroklimatische Verhältnisse am Ğ. Munebbih 45

3.1.4. Agrarische Nutzungsräume am Ğ. Munebbih 55

3.1.5. Demographische Faktoren, Raumkonzeption und Zusammenfassung 67

3.2. Traditionelles landwirtschaftliches Produktionssystem und Agrarzyklus der Munebbih 76

3.2.0. Vorbemerkung 76

3.2.1. Landwirtschaftliches Produktionssystem 78

3.2.2. Agrarzyklus 102

3.2.2.1. Zugvieh 103

3.2.2.2. Der Getreideanbau im Jahreszyklus 109

4. DER AGRARISCHE STERNENKALENDER DER MUNEBBIH: ANALYSE UND REGIONALER VERGLEICH 145

4.0. Methodische Vorbemerkung 145

4.1. Die "weißen Sterne" und die "Sterne des Himmelsgewölbes" der Munebbih: Beobachtungsgrundlage und Rechnungssystem 148

4.2. Der Agrarkalender der Munebbih im "West-Ost"-Vergleich ... 178
4.2.1. Bawṣān ... 178
4.2.2. Umland von Ṣaᶜda ... 186
4.2.3. Abū ᶜArīš ... 197
4.2.4. Zusammenfassung von 4.2 ... 200
4.3 Der Agrarkalender der Munebbih im Nord-Süd-Vergleich ... 206
4.3.1. Zentraljemenitisches Hochland ... 206
4.3.1.1. Neuere jemenitische Zusammenfassungen ... 206
4.3.1.2. Übersicht zu einigen mündlich erhobenen Agrarkalendern ... 215
4.3.2. Kommentar zu den Agrarkalendern bei Landberg und Serjeant ... 223
4.3.3. Südlicher Ḥiǧāz ... 228
4.4. Zusammenfassung der vergleichenden Untersuchung des Agrarkalenders der Munebbih ... 233
4.4.0. Methodische Zusammenfassung ... 233
4.4.1. Analyse der räumlichen Verteilung von Kalendertypen und Terminologien ... 238
4.4.1.1. Kalendertypen ... 238
4.4.1.2. Räumliche Verteilung der Kategorien von anwā'-Terminologie ... 241
4.4.1.3. Zur räumlichen Verteilung der qirān-Sequenz ... 242
4.4.2. Interpretationen und Hypothesen zur räumlichen Verbreitung der südwestarabischen Agrarkalender ... 244
5. EPILOG: STERNENKALENDER, ZEITVERSTÄNDNIS UND TRIBALES WELTBILD ... 267
6. ZUSAMMENFASSUNG, HYPOTHESEN UND SCHLUSSFOLGERUNGEN ... 279
6.1. Ethnographische und kulturhistorische Zusammenfassung ... 279
6.2. Ethnologische Schlußfolgerungen ... 284
7. ANMERKUNGEN UND BIBLIOGRAPHIE ... 293
7.1. Anmerkungen ... 293
7.2. Bibliographie ... 323
8. INDEX ARABISCHER TERMINI ... 339
8.1. Astronomische Bezeichungen und Termini der geistigen Kultur ... 339
8.2. Eigennamen von Personen, tribalen und anderen sozialen Gruppen ... 342
8.3. Orts- und Gebietsnamen ... 344
8.4. Sachbegriffe aus Flora, Fauna, Klima, Landwirtschaft und materieller Kultur ... 346

A. VERZEICHNIS DER DIAGRAMME, KARTENSKIZZEN, TABELLEN UND DER STERNENKARTE

a) Diagramme

Diagramm 1: Schema einer Terrassenanlage ... 58

Diagramm 2: Querschnitt einer Terrassenanlage im Steilhang ... 61

Diagramm 3.1: Produktionssysteme H_1 und H_2 ... 79

Diagramm 3.2: Modell des Produktionssystems ... 91

Diagramm 3.3: Hauptströme der traditionellen Geld- und Warenzirkulation bei den Munebbih ... 100

Diagramm 4: Viehtränke ... 108

Diagramm 5.1: Furchenverlauf beim Aufpflügen, Pflügen und Saatpflügen ... 120

Diagramm 5.2: Dazwischenpflügen ... 122

Diagramm 6: Dreschboden ... 125

Diagramm 7: Produktionssystem auf Bawṣān ... 181

Diagramm 8: Produktionssystem im W. al-ᶜAbdīn ... 187

Diagramm 9: Hypothese zur relativen Chronologie südwestarabischer Typen von Agrarkalendern ... 263

Diagramm 10: Tribales und gelehrtes Jahresmodell ... 278

b) Kartenskizzen

Kartenskizze 1: Nachbarräume ... 28

Kartenskizze 2: Die isolierten Tihāma-Berge ... 30

Kartenskizze 3: Munebbih und Randgebiete ... 37

Kartenskizze 4: Klassifikation des tribalen Raumes ... 73

Kartenskizze 5: 3 Beispiele für Sehungsbögen im Stammesgebiet ... 154

Kartenskizze 6: Erhebungsgebiete der in Abschnitt 4.2 dokumentierten Sternenbilder ... 178

Kartenskizze 7: Räumliche Verteilung der verglichenen Agrarkalender-Typen und der Sternennamen-Terminologie nach Quellengattung in Südwest-Arabien ... 239

c) Tabellen

Tabelle 1: Naturräumliche Subzonen im Stammegebiet der Munebbih 46
Tabelle 2: Schätzwerte der Jahresniederschlagsmittel am Ğ. Munebbih..... 52
Tabelle 3: Geschätzte Flächenanteile von wirtschaftlichen Hauptnutzungsformen im Stammesgebiet..... 63
Tabelle.4: Agroklimatische Kurzcharakterisierung der Subzonen des Stammesgebietes nach Höhenstufe, Niederschlag und Wasserzufuhr..... 66
Tabelle 5: Zusammenfassung zu Diagramm 3.2..... 92
Tabelle 6: Tauscherzeugnisse bäuerlicher Munebbih-Haushalte..... 95
Tabelle 7: Agrarzyklus, Sternenkalender und Klimaerfahrungen der Munebbih..... 137
Tabelle 8: Maximale horizontbedingte Datierungsdifferenz am Beispiel Ǩāma/Ǩalb..... 155
Tabelle 9: Neumond und qirānāt im Jahr 1986..... 169
Tabelle 10: Unterschiede zwischen nuğūm am bayẓāy (anwā') und nuğūm am simt (qirān) bei den Munebbih..... 175
Tabelle 11: Agrarkalender auf Bawṣān..... 182
Tabelle 12: Munebbih und Bawṣān: Vergleich der Agrarkalender..... 185
Tabelle 13: "Winter"- und "Sommersterne" im Umland von Ṣaᶜda..... 190
Tabelle 14: Aufbau und Kontext der nord- und nordwestjemenitischen Agrarkalender..... 205
Tabelle 15: Drei schriftliche Fassungen der maᶜālim az-zirāᶜa..... 208
Tabelle 16: Drei Agrarkalender aus dem Zentraljemen..... 217
Tabelle 17: Terminologie zweier südjemenitischer Kalender..... 224
Tabelle 18: Verteilung der Sternnamen im südlichen Ḥiğāz..... 231
Tabelle 19: Zusammenfassung der zentralen Klassifikationsformen zu Siedlungsgebiet, Hirse und Sternenkalender..... 269

d) Sternenkarte 152

B. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Die im Duden (Band 11) standardisierten und für wissenschaftliche Publikationen üblichen Abkürzungen im Deutschen sind hier nicht gesondert angeführt. Römische Ziffern nach arabischen Radikalen bezeichnen den Verbstamm. Für Verweise auf Lexika und Enzyklopädien und für Verweise auf arabische Grammatikformen, Toponyme und die islamische Zeitrechnung wurden folgende, alphabetisch angeführte Abkürzungen gewählt:

B.	Banū, Banī "Söhne": bezeichnet vor einem Eigennamen einen Deszendenzverband
Bl.	Balad, bilād: bezeichnet vor einem Eigennamen die "Region, Gebiete" der betreffenden Gruppe
coll.	Kollektivnomen
DMG	Deutsche Morgenländische Gesellschaft
det.	determiniert (für Nominalformen mit Artikel)
EI[1]	Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der mohammedanischen Völker; Bd.1-4, Leipzig 1913-34, Erg. bd. 1958
EI[2]	The Encyclopaedia of Islam, New Edition. Leiden 1954 (noch nicht abgeschlossen)
f., fem.	feminine Nominalform
Ğ.	Ğabal, "Berg" (die Abkürzung wird auch für den Dual und Plural verwendet)
H.	Hiğra, zeigt nach einer Zahl islamische Zeitrechnung an
indet.	indeterminiert (für Nominalformen ohne Artikel)
Kl. ar., Ar.	klassisch-arabisch
Lane	Lane, E.W.: Arabic-English Lexikon; parts 1-8. London 1863-1893. London-Edinburgh. Reprint 1984
m., mask.	maskuline Nominalform
p., pl.	Pluralform
s., sing.	Singular
S.D.	Sabaic Dictionary, by Beeston A.F.L., M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans. Louvain-la-Neuve, Beyrouth 1982
VN	Verbalnomen
W.	Wādī, "Tal", "Flutbett"

1. EINLEITUNG, FRAGESTELLUNG UND METHODE

Vor über hundert Jahren machte der große österreichische Gelehrte Eduard Glaser die internationale wissenschaftliche Fachwelt als erster auf "Die Sternkunde der südarabischen Kabylen" (wie der Titel seiner 1885 erschienenen Arbeit lautete) aufmerksam. Glaser, ein Pionier der Südarabien-Forschung, hatte auf einer seiner Reisen im damals noch türkisch beherrschten Jemen entdeckt, daß die Stammesmitglieder (Glasers "Kabylen") des Zentraljemen einen Sternenkalender verwendeten, der sich in wesentlichen Punkten von dem unterschied, was über arabische Volkskalender bis dahin bekannt war. Diese typischen Besonderheiten, so vermutete Glaser, stünden in Zusammenhang mit den natürlichen Umweltbedingungen und der tribalen Sozialordnung des jemenitischen Hochlandes; allerdings ging Glaser dieser Vermutung nicht weiter nach.

Als ich 1981 das erste Mal die Gelegenheit hatte, auch im südlichen Ḥiǧāz (Saudi-Arabien) an einer ethnologischen Datenerhebung teilzunehmen, drückte mir mein Lehrer und Projektleiter, Univ. Prof. Dr. Walter Dostal, dem bei den B. Ḥušayš des Zentraljemen die Bedeutung des Agrarkalenders aufgefallen war, eine Kopie dieses Artikels von E. Glaser in die Hand. So wurde diese Thematik zunächst Teil meiner Aufgabenstellung im Rahmen der Teamarbeit im südlichen Ḥiǧāz. Dabei stellte sich bald heraus, daß dem Sternenkalender auch in dieser Region eine ähnliche Bedeutung zukam, wie sie Glaser konstatiert hatte. Die altertümlichen Besonderheiten dieser Kalender und ihr direkter Bezug zur Gesamtkultur, insbesondere zu Wirtschaft und Gesellschaft, stellten ein Forschungsgebiet dar, daß mich in zunehmendem Maße faszinierte. Die Bezüge dieser Kalender zu jenen im übrigen Südwestarabien veranlaßten mich in weiterer Folge, dieser Fragestellung auch in meinen Feldforschungen im Norden des Jemen nachzugehen.
Daß mit dem Orient befaßte österreichische Wissenschaftler auch südwestarabische Agrarkalender studieren, fußt somit auf einer guten Tradition. Seit Glasers bahnbrechenden Arbeiten ist der diesbezügliche Wissensstand aber nur langsam und allmählich angewachsen. Die markantesten Beiträge legten C. v. Landberg 1923 in seinem Glossaire Daṭinois und R. Serjeant 1954 vor. Im selben Jahr unternahm mit J. Henninger erstmals ein Ethnologe den Versuch einer Zusammenfassung "Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien", der die Forschungsergebnisse der Nachbardisziplinen Islamwissenschaften und Altorientalistik in hohem Maß berücksichtigte und auch für Südarabien relevante Resultate einschloß.[1]

Gleichwohl bot sich Anfang der 70er Jahre ein äußerst spärlicher und lückenhafter Forschungsstand zur Frage traditioneller südwestarabischer Agrarkalender dar. Dies galt freilich nicht nur für das Teilgebiet der Agrarkalender, sondern für die Ethnologie dieser Region schlechthin.
Der Norden des Jemen hatte nach der endgültigen Unabhängigkeit von der Türkenherrschaft (1918) unter der Regierung der Imäme eine Politik weitgehender Abkoppelung und Isolation gegenüber dem Ausland betrieben. Mit ganz wenigen Ausnahmen (etwa den Arbeiten von E. Rossi oder H. v. Wissmann und C. Rathjens[2]) verhinderte diese politische Situation die Durchführung von Forschungsarbeiten im Land selbst, die für umfassendere ethnologische Fragestellungen unumgänglich sind. Dementsprechend beziehen sich die erwähnten Beiträge von Landberg und Serjeant auch primär auf das damalige britische Einflußgebiet im Südjemen.
In den 60er Jahren vollzogen sich in Südwestarabien radikale politische Umwälzungen, welche auch die Möglichkeiten ethnologischer Forschung entscheidend umgestalteten. 1962 wurde in Ṣanᶜā' das Imāmat gestürzt, die im Nordjemen ausgerufene "Arabische Republik Jemen" setzte sich bis 1970 im Bürgerkrieg schließlich gegen die Royalisten durch. In denselben Jahren mußte sich Großbritannien aus dem Süden zurückziehen, wo 1967 die prosowjetisch-marxistische VDR Jemen mit der Hauptstadt ᶜAdan (Aden) etabliert wurde.
Erst 1990 vereinigten sich die damaligen zwei Staaten VDR und AR Jemen zur heutigen "Republik Jemen" mit der gemeinsamen Hauptstadt Ṣanᶜā'.

Diese politischen Entwicklungen und Rahmenbedingungen sind dafür maßgeblich, daß Südwestarabien bis in die jüngste Vergangenheit mit Recht als eines der ethnologisch unbekanntesten Gebiete der Erde angesprochen werden mußte. Bis dahin war die Ethnologie in diesem Raum im wesentlichen auf die Auswertung der Arbeiten des 19. Jh., die Arbeitsergebnisse von Nachbardisziplinen und vereinzelte Reiseberichte angewiesen.
Systematische ethnologische Feldforschung setzte in Südwestarabien erst mit den Arbeiten von W. Dostal und bald darauf auch von J. Chelhod in den 60er und 70er Jahren ein. In den späten 70er und der ersten Hälfte der 80er Jahre konnten diese Forschungen fortgesetzt werden; zugleich begann erstmals eine ganze Generation jüngerer Ethnologen aus den meisten westlichen Industrieländern im Nordjemen tätig zu werden.
Es entspricht der allgemeinen Aufgabenstellung der Ethnologie, daß dabei die Thematik der traditionellen[3] jemenitischen Kultur, insbesondere ihrer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und ihres gegenwärtigen Wandels im Mittelpunkt stand. Gemäß der vorherrschenden anglo-amerikanischen methodi-

schen Orientierung auf detaillierte Monographien befaßten sich die meisten dieser Arbeiten mit sach- oder regionalbezogenen Einzelstudien, die vorwiegend im Umland der großen Städte der AR Jemen im Zentrum und Süden, Ṣanᶜā' und Taᶜizz, erhoben wurden.[4]
Aus der ethnologischen Forschungssituation in der AR Jemen (die VDR Jemen gewährte westlichen Ethnologen kaum Zugang) ergaben sich somit zwei Faktoren, welche die Ausgangsbedingungen für die vorliegende Arbeit entscheidend beeinflußt haben:

1. Zum ersten Mal in der Geschichte ethnologischer Forschung in Südwestarabien liegt eine größere Anzahl von detaillierten Einzelstudien aus dem Hochland vor, die entweder von Ethnologen erstellt wurden oder von Vertretern der Nachbardisziplinen (vor allem: Kulturgeographie und Islamwissenschaften), mit ausreichender Berücksichtigung ethnologischer Fragestellungen. In keiner dieser Arbeiten ist der traditionelle Agrarkalender das zentrale Thema; er wird jedoch in einigen Fällen so detailliert berücksichtigt, daß auch zu dieser Frage neues Vergleichsmaterial vorliegt.
2. Die überwiegende Mehrheit der erwähnten Arbeiten sind in stadtnahen (infrastrukturell und politisch zugänglichen) Gebieten des zentralen und südlichen Hochlandes erhoben worden. Sie beziehen sich daher auf eine spezifische Sozialstruktur, ohne daß dies ausreichend reflektiert wird.

Die oben genannte Dominanz von Datenerhebungen in stadtnahen Gebieten scheint ein diffuses Konzept von Homogenität zu bestätigen, wie Artikel über die Sozialstruktur "im jemenitischen Hochland", die Landwirtschaft oder das Recht "im jemenitischen Hochland", die in den vergangenen Jahren erschienen sind, nahelegen.[5]
Schon durch meine Mitarbeit an der erwähnten Datenerhebung im südlichen Ḥiǧāz war ich demgegenüber in Feldforschungssituationen eingeführt worden, die in entlegenen und unzugänglichen Stammesgebieten situiert waren. Meine ersten Forschungsaufenthalte in der AR Jemen (1980 und 1983 gemeinsam mit J. Heiß, als Ergänzungserhebungen zum genannten Projekt konzipiert) fanden gleichfalls in den ländlichen und stadtfernen Regionen der Provinz Ṣaᶜda statt, die bis dahin kaum von Ethnologen studiert worden waren.
In diesem, durch die tribale Erfahrung geprägten Erkenntnisinteresse wird davon ausgegangen, daß sich - gegenüber den vereinheitlichenden Einflüssen der modernen urbanen islamischen Kultur und der Industriegesellschaft in Stadtnähe - in den Stammesgebieten Südwestarabiens das geschichtliche Erbe dieser alten Agrarregion stärker und lebendiger erhalten hat.

Diese Orientierung ist aber nicht nur eine theoretische Akzentsetzung, die praktische Konsequenzen für die Feldforschungssituation mit sich bringt, welche manchen Ethnologen unbequem erscheinen, wie etwa den monatelangen Verzicht auf die Segnungen westlicher Infrastruktur in entlegenen Stammesgebieten.
Nach den jemenitischen Volkszählungs-Daten[6] lebten in den 80er-Jahren ¾ der Bevölkerung der AR Jemen in Dörfern, Weilern oder Einzelgehöften des ländlichen Raumes. Diese Tatsache beruht auf einer dreieinhalb Jahrtausende alten Tradition dieses Agrarlandes. Die einseitige Bevorzugung städtischer oder stadtnaher Gebiete des Jemen für ethnologische Feldforschungen begibt sich daher in die Gefahr einer systematischen Verzerrung, durch welche die quantitative Minderheit zum Idealtypus erklärt wird. Es kann nicht übersehen werden, daß die abwertende Darstellung der Stämme als diffuser "Einheitsgesellschaft", und die gleichzeitige Aufwertung städtischer und stadtnaher Gruppen mit der Sicht der führenden, traditionellen und westlichen urbanen Schichten völlig konform geht, und insofern auch ideologische Momente in sich trägt.

Vor diesem Hintergrund unternimmt es die vorliegende Arbeit, einen Agrarkalender im Stammesgebiet der Munebbih im äußersten Nordwesten des Jemen zu untersuchen. Die grundlegende Fragestellung der Untersuchung lautet: Worin bestehen die spezifischen und die allgemeinen Eigenschaften dieses Kalenders innerhalb der Stammesgesellschaft und innerhalb des südwestarabischen Hochlandes?
Diese Fragestellung knüpft an der eingangs erwähnten Vermutung E. Glasers an, nach welcher Gesellschaftsstruktur und natürliche Umwelt für die Ausprägung südwestarabischer Kalender maßgeblich seien. Aus der Fragestellung ergeben sich die Notwendigkeiten, den sozialen Kontext des Kalenders zu untersuchen und ihn einem regionalen Vergleich mit vorliegenden Daten aus anderen Teilen Südwestarabiens auszusetzen.
Es wird manchen Leser überraschen, daß im ersten Drittel dieser Arbeit noch kaum vom Agrarkalender selbst, sondern von Sozialstruktur, Umwelt und Landwirtschaft die Rede ist, und daß die Untersuchung im dritten Drittel in räumlich wie zeitlich vom heutigen Nordwestjemen weit entfernte Gebiete führt. Beides ist aber unumgänglich, um den Fragen des sozialen Kontextes und des regionalen Vergleichs in Südwestarabien Rechnung zu tragen.
Die ethnologische Theorie, von welcher aus diese Fragestellung behandelt wird, ist der strukturalmaterialistische Ansatz, der in den Arbeiten von M. Godelier[7] formuliert und ausgearbeitet ist und jenem von W. Dostal sehr nahe steht. Allerdings nimmt die vorliegende Arbeit nicht zur Theorie der "multiplen Evolution"

Stellung[8], da dafür auch eine Untersuchung von Verwandtschaftsverhältnissen und Rechtsformen notwendig wäre, was zu weit abseits unserer Fragestellung läge. Die Thematik des Agrarkalenders führt vielmehr unmittelbar zum Verhältnis von Arbeit und Denken, von Handeln, Materiellem und Ideellem in einer außereuropäischen Kultur, und zu Formen der Konzipierung von Zeit in diesem Verhältnis durch die untersuchte Kultur. Insofern einheimische Konzeptionen von Zeit auch im struktural-materialistischen Ansatz (und nicht nur in diesem) bisher weitgehend ausgeklammert blieben, versteht sich diese Arbeit auch als Beitrag zur ethnologischen Theorienbildung.
Die Methode, nach der das vorgelegte Datenmaterial erhoben wurde, bestand 1. in einer Feldforschung im Gebiet der Munebbih im Jahr 1986; 2. Feldforschungen im südlichen Ḥiǧāz 1981/82 und 1982/83 und in den Nachbargebieten der Munebbih 1983 und 1986; 3. in der erstmaligen systematischen Bearbeitung der über Südwestarabien publizierten, ethnologisch relevanten Literatur zu diesem Thema und 4. in der simulierten Überprüfung der bei den Munebbih erhobenen Daten am Wiener Planetarium.

1. Die Feldforschung bei den Munebbih im Jahr 1986 währte über vier Monate und wurde von mir allein durchgeführt; während der letzten beiden Wochen begleitete mich dabei meine Frau, Dr. med. Elisabeth Gingrich. Ich konnte 1986 an Kontakte anknüpfen, die ich 1983 während eines kurzen Aufenthaltes im Stammesgebiet gemeinsam mit J. Heiß geschlossen hatte. Dadurch lag mir bereits vor Antritt der Feldforschung eine Einladung des obersten Repräsentanten (Stammeshäuptling, Šayḫ aš-šamal) der Munebbih vor. Da dieser und die maßgeblichen Männer seiner Linie bei meiner Ankunft für längere Zeit abwesend waren, wies man mir einen Aufenthaltsort im Asylbezirk des Stammes zu, wo ich bei einer Familie der minderprivilegierten Ahl aṯ-Ṯulṯ Quartier fand. Nach etwa zehn Tagen kehrten die Angehörigen der Häuptlingslinie zurück und luden mich ein, in ihr Dorf zu übersiedeln. Dort konnte ich meinen Hauptwohnsitz einrichten und zwischen meinen Reisen im Stammesgebiet das gesammelte Material überarbeiten. Diese längsten Perioden meiner Feldforschung verbrachte ich in den Höfen und Dörfern in allen Teilen des Stammesgebietes, mit Ausnahme der Zonen entlang der Staatsgrenze. Da das tribale Gastrecht nur für solche Gäste voll in Kraft tritt, die zumindest als ebenbürtig erachtet werden, durfte ich meine Aufenthalte bei den einfachen Stammesmitgliedern dementsprechend bewerten. Im Verlauf meines Aufenthaltes durchlief ich also verschiedene Positionen von sozialem Status - vom Asylsuchenden bei den Ahl aṯ-Ṯulṯ über den Schützling der Häuptlingslinie bis

zum allseits beherbergten Gast der Stammesfamilien. Meine Daten stammen daher nicht nur aus allen regionalen Teilen, sondern auch aus allen sozialen Schichten des Stammesgebietes.

2. Die Feldforschungen in den Nachbargebieten der Munebbih währten jeweils nur zwei Wochen. Auf dem Hochplateau Bawṣān führte ich 1986 eine erste Vergleichserhebung zum Agrarkalender, zu Wirtschaft und Sozialstruktur durch. Im W. al-ᶜAbdīn hatte ich bereits 1983 mit J. Heiß eine Untersuchung zur materiellen Kultur durchgeführt. Diese ergänzte ich 1986 um Befragungen zum dortigen Agrarkalender. Der regionale Überblick bezieht weiters Kurzfassungen der Feldforschungsergebnisse aus dem südlichen Ḥiǧāz ein, die aber als ausführlicher, gesonderter Beitrag für den von W. Dostal vorbereiteten "Ethnographischen Atlas" der Südwestprovinzen Saudi-Arabiens zum Druck vorliegen.
3. Wie erwähnt, hat sich seit der Mitte der 80er Jahre ein kleiner Corpus von publizierten Daten und Materialien über Agrarkalender des jemenitischen Hochlandes angesammelt. Daher schienen mir die Bedingungen gegeben, dieses Material systematisch durchzuarbeiten und mit dem von mir selbst erhobenen zu vergleichen, um einen ersten regionalen Überblick zu wagen. Obwohl das verglichene Material zu verschiedenen Zeiten erhoben und publiziert wurde, wird aus methodischen Gründen hier wie in der gesamten Arbeit unterstellt, daß das "ethnographische Präsens" Mitte der 80er Jahre ist. Zusätzliche Ergänzungen durch lebende Autoren wurden brieflich eingeholt und sind in die Darstellung eingearbeitet. Auf diese Weise werden die durch eigene Feldforschungen erhobenen Kalenderdaten einem systematischen räumlichen Vergleich unterzogen, was die gewonnenen Einsichten und Interpretationen auf ein entsprechend breites empirisches Fundament stellt.
4. Meine Aufenthaltszeit am Ǧ. Munebbih deckte nicht eine ganze Jahresperiode ab. Zur Überprüfung der Validität der für diese Perioden erhobenen kalendarischen Aussagen, der im Feld von mir versuchten Identifikation der entsprechenden Sterne und Sterngruppen und der Funktionsweise des Kalenders führte Herr Direktor H. Mucke am Wiener Planetarium für die geographische Breite des Stammesgebietes der Munebbih ein entsprechendes Simulationsprogramm durch. Dir. Mucke und Frau Univ.-Prof. Maria Firneis (Institut für Astronomie der Universität Wien), auf deren Anraten und Vermittlung dieses Programm zustande kam, sei dafür auf das herzlichste gedankt.

Diese Arbeit ist eine, um die (dortigen) Kapitel 3 und 6 gekürzte Fassung meiner im Mai 1989 an der Universität Wien vorgelegten und 1990 dort approbierten Habilitationsschrift "Der Agrarkalender der Munebbih. Sozialer Kontext und regionaler Vergleich eines tribalen Sternenkalenders in Südwestarabien." Die detaillierte Analyse von Sozialstruktur, Geschichte und Ritualen der Munebbih bleibt aufgrund der hier notwendigen Kürzungen zukünftigen Veröffentlichungen vorbehalten.

Ausgehend von der wissenschaftlichen Fragestellung, dem theoretischen und dem methodischen Ansatz zu ihrer Beantwortung ist der vorliegende Band nach der Einleitung in fünf Kapitel und eine Zusammenfassung gegliedert.
Das zweite Kapitel ist ein Prolog, er gibt einen kurzen historischen und sozialen Überblick zur Gesellschaft der Munebbih. Das dritte Kapitel untersucht zunächst die kulturökologischen Rahmenbedingungen, in denen der Agrarkalender zur Anwendung gelangt. Dabei ist in Betracht zu ziehen, daß zu diesem Gebiet auch nähere kulturgeographische Untersuchungen bisher völlig gefehlt haben. Ich habe mich daher bemüht, auch landeskundliche Interessen über das Stammesgebiet in diesem Kapitel so weit wie möglich zu berücksichtigen. Das nähere Umland und die Subzonen des Stammesgebietes werden vorgestellt, die prägenden klimatischen und agro-klimatischen Gegebenheiten werden analysiert.
Im Anschluß daran wird jenes landwirtschaftliche Produktionssystem der Munebbih dargestellt, das unter den gegebenen kulturökologischen und sozialen Bedingungen besteht. Dieser Abschnitt untersucht die komplementären und zentralen Arbeitsbereiche des Produktionssystems und präsentiert den zeitlichen Ablauf des entscheidenden Getreidezyklus und seiner einzelnen Arbeitsphasen, die zeitlich in Perioden des Sternenkalenders konzipiert sind.
Das vierte und zentrale Kapitel präsentiert die Hauptthematik des Bandes. Zunächst wird die phänomenologische Orientierung und Funktionsweise des Agrarkalenders der Munebbih und seiner Bestandteile vorgestellt. Dieser Kalender wird in der Folge zwei räumlichen Vergleichen ausgesetzt, und zwar zuerst entlang einer West-Ost-Achse und dann entlang einer Süd-Nord-Achse. In der Zusammenfassung dieses Kapitels werden die gewonnenen Ergebnisse dann beschrieben, typologisiert und kartographisch dargestellt. Dies ermöglicht eine terminologische und typologische Vergleichsgrundlage für den Kalender der Munebbih im regionalen Kontext sowie eine kulturhistorische Interpretation und Hypothese für das verglichene Material.
Das fünfte Kapitel ist wiederum ein Epilog; er setzt die im Agrarkalender der Munebbih enthaltene Zeitvorstellung in Bezug zu anderen Zeitkonzeptionen dieses Stammes und zur tribalen Gesellschaftsordnung Südwestarabiens.

Die abschließende Zusammenfassung formuliert die ethnographischen Hauptergebnisse und die kulturhistorischen Implikationen dieser Studie. Davon ausgehend werden die wesentlichen Konsequenzen für die ethnologische Theorienbildung thesenhaft vorgetragen.

Die Wiedergabe von lokalen Termini orientiert sich an den Transskriptionsregeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) und folgt darüber hinaus in wichtigen Dialekt-Charakteristika der Darstellung bei Behnstedt[9]. Dies gilt für kāf = ǩ, und ẓ = ḍ bei Behnstedt, beides hier wiedergegeben als ẓ (in meiner Transskription). Ich selbst habe den Dialekt der Munebbih nur sehr langsam erlernt und mich zumeist in der nordwestjemenitischen arabischen Umgangssprache (Koiné) unterhalten, welche die Munebbih bei Bedarf ebenfalls beherrschen. In der Regel sind die Termini im Dialekt wiedergegeben, wobei der Tanwin (bei Pluralformen und indeterminierten maskulinen Nomina) nur dort vermerkt worden ist, wo ich ihn explizit gehört habe.

Ich hänge nicht jenem modischen Trend in der Ethnologie an, demzufolge die ethnographischen Details und die empirische Arbeit gering geschätzt werden gegenüber neuromantischer Selbstbetrachtung, narrativer Erzählkunst und theoretischen Luftschlössern[10]. Wo eine Hypothese, Interpretation oder Theorie formuliert wird, ist sie als solche klar benannt. Ansonsten bemüht sich diese Arbeit um dichtestmögliche ethnographische Dokumentation zu allen Themen, die zur Sprache kommen.

Schon die Fragestellung dieser Untersuchung bedingt freilich, daß nicht alle Themen zur Sprache kommen. Ich fühle mich zudem meinen Gastgebern, den B. Munebbih b. Ḫawlān b. Quḍāᶜa und ihrem Šayḫ aš-šamal, ᶜAlī Maḍwāḥ Ibn ᶜAwfān, persönlich und nach dem tribalen Recht verpflichtet. Der Leser sei darauf aufmerksam gemacht, daß ich nichts absichtlich zu Papier bringe, was den Munebbih in der heutigen Situation schaden könnte. Ethnologen bewegen sich, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, stets im Grenzgebiet zwischen der aneignenden Welt voyeuristischer Interessen, die über die "Fremden" und "Primitiven" nur vermarktbare Sensationen oder Diskriminierendes kennenlernen will, und der Welt des Respekts und der Sympathie für fremde Kulturen, die sich zunehmend bedrängt und marginalisiert sehen. Auch die Munebbih sind heute, durch das Vordringen der Marktwirtschaft und der städtischen Kultur, einem dramatischen Umbruch ausgesetzt, in dem sie sich zu behaupten suchen. Ich

hoffe mit dieser Arbeit auch der Welt des Respekts und der Sympathie für eine tribale Kultur Gehör zu verschaffen.

Für die Erhebung, Auswertung und Interpretation der Daten zur vorliegenden Arbeit bin ich allein verantwortlich. Ose und Mag. Gerhard Wannenmacher danke ich für die Erstellung des Manuskriptes, Peter Stary für die Ausführung der Kartenskizzen 1 bis 3, 8 und 9, und Michael Gingrich und Michaela Stopainig für alle anderen graphischen Arbeiten. Für die Vorbereitung der Feldforschung, die Erlangung der Forschungsgenehmigung und andere organisatorische Hilfestellung habe ich einer sehr großen Anzahl von Personen zu danken. Sie mögen verzeihen, wenn ich sie nicht alle in einer langen Liste anführe. Ich habe keinen einzigen vergessen.
Stellvertretend für alle Persönlichkeiten und Institutionen in der damaligen AR Jemen bedanke ich mich

bei Ibn ᶜAwfān und den Munebbih dafür, einen zunächst bartlosen Fremden bei sich aufgenommen, umsorgt und geschützt zu haben, obwohl in seiner Kiste zu ihrer Enttäuschung kein Telefon war;

bei Dr. Ḥusayn al-ᶜAmrī, Professor für Geschichte an der Universität Ṣanᶜa' und seinerzeit Minister für Landwirtschaft der AR Jemen, dessen wissenschaftliches Interesse und Durchsetzungsvermögen unüberwindbar scheinende Schwierigkeiten beseitigt haben;

und bei Ḥusayn Aḥmad al-ᶜAbdīnī für seinen unerschöpflichen Reichtum an Wissen und Weisheit, der mir seit fast fünfzehn Jahren seine Heimat eröffnet und mich gelehrt hat, sie lieben zu lernen.

Stellvertretend für alle Persönlichkeiten und Institutionen in Österreich und Europa bedanke ich mich

bei Asst. Prof. Dr. Herbert Eisenstein (Institut für Orientalistik der Universität Wien) für zahlreiche wertvolle Hinweise, insbesondere für den an einen erschöpften Heimkehrer gerichteten Satz "Schaun's amal unter anwā' nach",

und bei Johann Heiß, Dr. Wolfgang Kraus und Dr. Guntram Hazod (alle: Wien) für wertvolle ethnologische Diskussionen, Hinweise und Anregungen, bei Dr. Emil Betzlar (Bonn) und Univ. Prof. Dr. Horst Kopp (Erlangen)

für wichtige Kritiken zu agro-klimatischen und geographischen Fragestellungen;

sowie insbesondere bei Univ. Prof. Dr. Walter Dostal dafür, mich geduldig und systematisch in die Ethnologie Südwestarabiens eingeführt zu haben, für seine energische und wirkungsvolle Hilfe bei der Beschaffung der Forschungsgenehmigung und für die Hartnäckigkeit, mit der er mir klargemacht hat, daß in der Ethnologie vom Saatkorn bis zu den Sternen alles bedeutsam sein kann, was dem Erklären von Zusammenhängen und dem Verständnis für Menschen anderer Kulturen dient.

Wien, im Oktober 1993

2. PROLOG: HISTORISCHER UND SOZIALER ÜBERBLICK ZUR GESELLSCHAFT DER MUNEBBIH

Die Munebbih sind einer von acht Mitgliedsstämmen der Föderation Ḫawlān b. ᶜĀmir (oder Ḫawlān b. Quḍāᶜa). Seit dem jemenitisch-saudischen Waffenstillstand von 1934 liegen die Siedlungsgebiete von nurmehr fünf dieser acht Stämme auf jemenitischem Gebiet, sie bilden zusammen den Westteil der Nordprovinz Ṣaᶜda der Republik Jemen. Daran im Westen anschließend liegen auf heute saudischem Territorium die Siedlungsgebiete von drei weiteren Föderationsstämmen. (Vgl. Kartenskizze 1) Demgemäß sind heute die drei saudischen Ḫawlān-Stämme (Ahl Fayfā, B. Mālik und Balḥārith) von den fünf jemenitischen Föderationsstämmen (Munebbih, Rāziḥ, Ḫawlān, Ǧumāᶜa, Ṣaḥār) zu unterscheiden.[1] Die drei letztgenannten, die jemenitischen Föderationsstämme Ḫawlān, Ǧumāᶜa und Ṣaḥār, besiedeln das eigentliche Berg- und Hochland Südwestarabiens, hier das nördliche jemenitische Hochland westlich der Provinzhauptstadt Ṣaᶜda (in kleineren Teilen auch: südöstlich und nördlich von Ṣaᶜda). Diese drei Stämme leben in ausgedehnten Territorien bei vergleichsweise geringerer Bevölkerungsdichte. Munebbih und Rāziḥ hingegen siedeln nicht im Hoch- und Bergland oberhalb des Grabenrandes zum Roten Meer, sondern unterhalb und vor diesem Steilabfall zur Küstenebene. Ihre Siedlungsgebiete sind isolierte, fruchtbare Bergstöcke innerhalb der östlichen, hügeligen Küstenebene (Tihāma). Die beiden Berge und die beiden Stämme sind namensgleich - Ǧabal (Ǧ./Berg) Rāziḥ und Ǧ. Munebbih. Hohe Bevölkerungszahlen auf kleinen Territorien ergeben hier Bevölkerungsdichten, die weit über jenen des Hochlandes wie der umgebenden Küstenebene liegen.

Ǧ. Rāziḥ ist allerdings in den geographischen Formen mit dem Hochland verbunden, Ǧ. Munebbih hingegen ist von dessen Steilaufstieg getrennt und ihm weit vorgelagert. Dies hat der Ǧ. Munebbih mit den drei heute saudischen Ḫawlān-Gebieten gemeinsam, die im Nordwesten liegen. Daher lassen sich diese vier Stämme im Nordwesten (unterhalb des Grabenrandes) unterscheiden von den vier anderen (Rāziḥ, Ǧumāᶜa, Ḫawlān, Ṣaḥār) im Südosten des Föderationsgebietes, das dem Hochland angehört.

Grob geschätzt umfaßte der Stamm der Munebbih Mitte der 80er Jahre etwa 20.000 Mitglieder. Abgesehen von einer winzigen Gruppe von Vollnomaden an den weiten Unterhängen des Berges und abgesehen weiters vom Linienverband der Stammeshäuptlinge leben alle anderen tribalen Bewohner des Stammesgebietes von der Landwirtschaft. Es gibt nur wenige nicht-tribale, permanente Bewohner des Ǧ. Munebbih. Zwei Familienverbände der traditionellen, minderprivilegierten Statusgruppe Ahl aṯ-Ṯulṯ ("Leute des" - unteren gesellschaftlichen -

"Drittels") des nördlichen Hochlandes sind die Schreiber und Gehilfen der Häuptlingslinie und leben nahe bei deren Wohnort. Am Rande des Hauptmarktes der Munebbih (Nayd ar-Rakw) haben sich im Lauf der 80er Jahre einige auswärtige Händler, Verwaltungsbeamte und Gelehrte niedergelassen. Vor dieser Zeit gab es jedoch keine weitere permanente Niederlassung von Stammesfremden im Gebiet der Munebbih; insbesondere gab es kein dauerhaftes Wohnrecht für die Nachfahren des Propheten.

Diese Sāda ("Herren") gestalteten als privilegierte Statusgruppe und Minderheit die Geschichte des nördlichen Hochlandes entscheidend mit.[2] Sie trugen ganz wesentlich zur über 1000-jährigen, nahezu kontinuierlichen Tradition des zayditischen Imāmats (mit seinem spirituellen Zentrum Ṣaᶜda) im nördlichen Hochland des Jemen bei. Die politische Herrschaft der Zaydīya fand erst mit der Errichtung der jemenitischen Republik im Norden (im Zug des Bürgerkrieges von 1962 bis 1970) ein Ende. Die Sāda als soziale und politische Träger des zayditischen Imāmats hatten ihre bedeutendste Verankerung im nördlichen Hochland, wo der erste Imām Anfang des 9. Jh. auf Ersuchen der lokalen Bevölkerung die zayditische Theokratie im Jemen errichtete.[3]

Ṣaᶜda selbst und zahllose andere Siedlungen im Gebiet der Ḫawlān b. ᶜĀmir sind daher bis heute Wohnorte von Sāda, zumeist in Form von abgesonderten Enklaven (hiğra), deren geschützter Rechtsstatus vom umliegenden Stamm garantiert wird.[4]

Bei den Munebbih hingegen gibt es bis Mitte der 80er Jahre keine derartige hiğra, oder irgendeine andere permanente Wohnform für Sāda im Stammesgebiet. Die wenigen schriftlichen Quellen zur Geschichte des jemenitischen Nordwestens bestätigen auch die diesbezüglichen Oraltraditionen der Munebbih und der Sāda: Der Stamm lag in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Geschichte Südwestarabiens außerhalb der unmittelbaren Einflußbereiche von regionalen Staatsgebieten, die ihre Herrschaftssitze oder Vorposten in islamischer Zeit meist in den Städten der Küste und des Hochlandes hatten.

Die meisten Munebbih gehen davon aus, daß ihr Stamm in diesem Gebiet und mit dieser Sozialordnung und Genealogie "immer schon" bestanden hat - also fernab staatlicher Einflüsse als Bergstamm und Mitglied der Ḫawlān-Föderation. Und daß diese Ḫawlān inschriftlich schon für das vorislamische Altsüdarabien belegt sind, wissen nicht nur die akademischen Spezialisten. Jedes Mitglied der Ḫawlān (ebenso wie jedes der Hamdān-Föderation im nordöstlichen und zentralen Hochland) ist stolz auf seine Zugehörigkeit zu einer tribalen Föderation, die ihre Herkunft aus der heroischen Blütezeit Altsüdarabiens ableitet. Föderationsnamen und Stammesnamen sind genealogisch konzipiert, man begreift einander

als ebenbürtige Nachfahren der eponymen Ahnen in patrilinearer Abstammungsordnung.

Diesem Selbstverständnis einer kontinuierlichen Existenz seit vorislamischer Zeit im selben Gebiet widersprechen schon einige Nachbarstämme, welche die Munebbih als "jüngere", sich selbst aber als ältere Ḫawlān ansehen. Noch deutlicher sind auch in dieser Hinsicht die Schriften des großen jemenitischen Gelehrten des 10. Jh., al-Hamdānī: In seinen Beschreibungen der Region und den genealogischen Darstellungen existiert auf dem besagten Bergmassiv noch kein Ḫawlān-Stamm namens Munebbih, und auch der Berg selbst trägt noch nicht diesen Namen.[5]

Die heutigen Ḫawlān b. ᶜĀmir (oder Ḫawlān b. Quḍāᶜa) werden auch "nördliche" Ḫawlān genannt, um sie von den südlichen Ḫawlān al-Ṭiyāl östlich von Ṣanᶜā' zu unterscheiden. Inschriftliche Hinweise und Überlieferungen aus islamischer Zeit weisen darauf hin, daß die nördlichen Ḫawlān von jenen des Südens abstammen, und daß sie sich erst in den letzten vorislamischen Jahrhunderten von ihnen abspalteten und nach Norden auswanderten. Schon die nördlichen Ḫawlān waren also eine relativ spät entstandene Gruppierung, die sich im neuen Siedlungsgebiet überdies mit anderen Einheiten fusionierte.[6] Stärkere Offenheit nach außen und größere Veränderlichkeit der Grenzen als etwa bei der Hamdān-Föderation prägten auch die weitere Geschichte von Ḫawlān und beeinflußten die spätere Formierung der Munebbih.

In al-Hamdānī's Beschreibung des Nordwestens der heutigen Provinz Ṣaᶜda aus dem Mittelalter fallen wesentliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur heutigen Situation auf:[7]

In seinem südöstlichen Teil ist das heutige Siedlungsgebiet der nördlichen Ḫawlān-Stämme mit jenem des 10. Jahrhunderts im großen und ganzen deckungsgleich. In seinem nordwestlichen Teil hingegen reicht das heutige Siedlungsgebiet der Föderation weit über jenes des 10. Jahrhunderts hinaus.

Die nordwestlichen Stämme sind also tatsächlich erst in "jüngerer" Zeit zu Mitgliedern der Föderation geworden - im Gebiet der Munebbih und der heutigen drei saudischen Ḫawlān-Stämme lagen im 10. Jh. nur vereinzelte, kleine Ḫawlān-Enklaven innerhalb von Territorien, die damals noch von anderen Stämmen kontrolliert waren.[8]

Dem liegen Erweiterungs- und Auflösungsprozesse zugrunde, welche wohl auch für die Namensänderung der Föderation verantwortlich sind. Im 10. Jh. lautete ihre genealogische Kurzbezeichnung noch Ḫawlān b. ᶜAmr, heute heißt sie hingegen Ḫawlān b. ᶜĀmir. Die letztliche Ableitung für Ḫawlān von Quḍāᶜa ist hingegen bis heute erhalten geblieben.

Worin bestehen aus heutiger Sicht die wesentlichsten Elemente der angesprochenen Erweiterungs- und Auflösungsprozesse vom kleineren Föderationsterritorium des Mittelalters zum erweiterten Gebiet des 20. Jh.?

Im älteren und kleineren Föderationsgebiet des 10. Jh. siedelten die heute "südöstlichen" Stämme der nördlichen Ḫawlān-Föderation. Für dieses alte Föderationsgebiet werden in al-Hamdānī's Hauptversion bereits drei (von heute vier) Stämmen mit denselben Namen und Siedlungsgebieten wie heute genannt - nämlich Ğumāᶜa, Ṣaḥār und Rāziḥ.[9]

Vier weitere Stämme, die al-Hamdānī im 10. Jh. noch als Ḫawlān klassifizierte, befanden sich teils schon zu seiner Zeit in Auflösung, teils sind sie erst seither verschwunden.[10]

Diese vier heute verschwundenen Stämme lösten sich in vier Richtungen hin auf, von denen eine feststeht, während die drei anderen Richtungen nur sehr wahrscheinlich sind. Die erste Richtung ist bereits von al-Hamdānī belegt und bestand in der Auswanderung aus Südwestarabien und aus der Arabischen Halbinsel insgesamt, im Zug der Expansionsbewegung nach Nordarabien und Nordafrika.[11] Die zweite Richtung dürfte in der allmählichen "Verstädterung" und "Detribalisierung" eines weiteren Teiles dieser Stammesgruppen liegen. Dies verlief als Auflösungsprozeß in die anwachsende Stadtbevölkerung von Ṣaᶜda, das unter nahezu kontinuierlicher Staatsherrschaft seit dem 9. Jh. stand. Im 10. Jh. nennt al-Hamdānī noch Ḫawlān-Gruppen als Teil der Stadtbevölkerung; im 20. Jh. hingegen gilt die alteingesessene städtische Mehrheitsbevölkerung von Ṣaᶜda, die Ahl al-Madīna, trotz vieler tribaler Aspekte nicht mehr als Stammesbevölkerung.[12]

Die dritte Richtung dürfte die Auflösung in den heterogenen, heutigen Teilstamm der Föderation sein, der mit ihr namensgleich ist: Der heutige Stamm Ḫawlān siedelt in den Talschaften rund um die beiden Orte Sāqayn und Ḫaydān. Die Namen von einigen seiner heutigen Untergruppen entsprechen den Namen von Untergruppen jener verschwundenen Stämme des 10. Jh.; allerdings nennt bereits al-Hamdānī für dieses Gebiet zahlreiche andere Gruppen, die teilweise von hoher und alter Herkunft waren.[13]

Und schließlich dürfte die vierte Auflösungs-Richtung der verschwundenen vier Ḫawlān-Stämme des alten Föderationsgebietes im Nordwesten liegen, also im "jüngeren" Teil des heutigen Föderationsgebietes. Im Nordwesten des heutigen Föderationsgebietes haben sich seit dem 10. Jh. Restbestände der alten Stämme der Küstenebene mit den bereits existierenden Ḫawlān-Enklaven und abgewanderten Ḫawlān-Gruppen aus dem Südosten schrittweise fusioniert: Dies erscheint mir beim heutigen Wissensstand als der wahrscheinlichste Verlauf für die ursprüngliche Formierung der jüngeren, nordwestlichen Ḫawlān der Gegen-

wart (Munebbih, Ahl Fayfā, Bani Mālik, Balġāzī). Die Erweiterung des alten, kleineren Föderationsgebietes nach dem 10. Jh. in Richtung Nordwesten, und die Genese der dortigen, jüngeren Teilstämme stünde demnach in einem partiellen Wechselverhältnis zur Auflösung der alten Stämme der Küstenebene und zur Auflösung von vier alten, heute verschwundenen Teilstämmen der Ḥawlān.

Diese zumindest sehr wahrscheinlichen Entwicklungen geben auch den Hintergrund für die mittelalterliche Formierung der Munebbih ab: Als Teilstamm der Ḥawlān wird dieser Name, in den mir zur Verfügung stehenden Quellen, erstmals im 13. Jh. genannt.[14] Es ist möglich, daß diese Munebbih bereits im Berggebiet des al-ᶜUrr siedelten, also im heutigen Stammesgebiet - auch wenn es nicht absolut gesichert ist, und obwohl es schon früher kleinere Ḥawlān-Gruppen namens Munebbih als Untergruppen von heute verschwundenen Ḥawlān-Stämmen gab.[15]

Die Munebbih als Föderationsstamm der nördlichen Ḥawlān mit Siedlungsgebiet um den al-ᶜUrr formieren sich also nach dem 10. Jh., und zwar frühestens vor dem 13. Jh. Diesem Formierungsprozeß liegt die Fusionierung von zwei oder drei älteren tribalen Einheiten zugrunde.

Zu diesen drei "Fusionierungseinheiten" des "neuen" Ḥawlān-Stammes Munebbih zählt erstens ein älterer Stamm namens Munebbih, der dem losen Verband der Ǧanb angehörte. Dieser war seinerseits Mitglied der Maḏhiǧ-Föderation; Ǧanb und Maḏhiǧ befanden sich bereits im 10. Jh. in Auflösung. Von al-Hamdānī wird als ungefähres Siedlungsgebiet dieses Ǧanb-Stammes Munebbih die hügelige und gebirgige Küstenebene angegeben. Dazu gehören Regionen in der unmittelbaren Nachbarschaft des heutigen Siedlungsgebietes der Munebbih.[16]

Die zweite Fusionierungseinheit, aus der sich die "neuen" Munebbih konstituierten, waren jene älteren tribalen Untergruppen namens Munebbih, die bereits als Einheiten von heute verschwundenen Ḥawlān-Stämmen für das 10. Jh. erwähnt wurden. Sie emigrierten aus dem alten, kleineren Föderationsgebiet im Südosten oder lebten bereits in der Nähe der isolierten Bergstöcke.

Als dritte, mögliche Fusionierungseinheit können zu den beiden genannten noch Bewohner aus den erwähnten kleineren Ḥawlān-Enklaven der Küstenebene dazugestoßen sein, die schon zu al-Hamdānī's Zeit existierten. Allerdings erscheint mir deren Auflösung in die heutigen Stämme der Balġāzī und Ahl Fayfā wahrscheinlicher, da ihre Siedlungsgebiete vorgeschobener in der Küstenebene liegen als jene der heutigen Munebbih und daher näher bei den damaligen Enklaven.

Der Zusammenschluß von tribalen Einheiten mit unterschiedlicher Herkunft ist ein von al-Hamdānī wiederholt konstatiertes Phänomen, das sich auch im 20. Jh.

weiterhin, und sogar noch häufiger als damals beobachten läßt.[17] In derartigen Fusionsprozessen wird ein gemeinsamer Name in den genealogischen Ableitungen der Fusionseinheiten zum Ausgangspunkt eines neuen genealogischen Konstruktes: Im gegebenen Fall verschmolz also der größere Ğanb-Verband der Munebbih mit kleineren Ḫawlān-Gruppen des gleichen Namens. Als Teil des Auflösungsprozesses der Küstenstämme verließen erstere den Ğanb-Verband und schlossen sich im Zug dieser Fusionierung den nördlichen, und nunmehr erweiterten Ḫawlān an.

Die heutige genealogische Ableitung der Munebbih und ihr Ruf als "jüngere" Ḫawlān wären daher beides Produkte eines mittelalterlichen Fusionierungsprozesses zwischen dem 10. und (frühestens) dem 13. Jh., der Periode der tribalen Formierung.

Es läßt sich schwer nachweisen, wie sehr die mittelalterlichen Munebbih am Ende dieser Formierungsperiode bereits islamisiert waren. Aus der ethnologischen Sicht des 20. Jh. können die literarischen und rituellen Einflüsse seitens der islamischen Zentren auf die Munebbih damals nur sehr schwach ausgeprägt gewesen sein.

Andererseits war mit der Etablierung der Zayditen in Ṣaʿda dort seit dem 9. Jh. ein spirituelles und politisches Zentrum inmitten der Ḫawlān-Föderation erwachsen. Dieses Zentrum wurde von den umliegenden Ḫawlān-Stämmen beschützt. Und das war nur möglich, weil die großen Ḫawlān-Stämme des alten Föderationsgebietes zumindestens partiell die Oberhoheit des zayditischen Islam akzeptierten, den ja ihre eigenen Vorfahren ins Land gerufen hatten. Bereits zu Beginn der Formierungsperiode der Munebbih (nach dem 10. Jh.) waren die damaligen Ḫawlān also seit nahezu 200 Jahren die politisch-militärische Hauptstütze der zayditischen Imāme. Wenn sich daher die "neuen" Munebbih zu einem weiteren Teilstamm eben dieser Ḫawlān-Föderation formierten, mußten sie früher oder später mit einem zunehmenden Einfluß des städtischen Islam rechnen, selbst wenn daran zunächst nur die erhöhte Schlagkraft, und dementsprechende Beute und Erträge unter Führung des Imām attraktiv gewesen sein mögen: Die besagte erste mögliche Erwähnung eines Ḫawlān-Stammes namens Munebbih führt im 13. Jh. eine seiner Untergruppen an, die gemeinsam mit anderen Ḫawlān als Wehrbauern des Imām in den jemenitischen Süden zog.

Zugleich bot der Eintritt des neuen Stammes in die erweiterte Föderation einen gewissen, wenn auch sehr beschränkten Schutz vor starken Nachbarn: Im Süden und Osten der neuen Munebbih siedelten (wie schon zur Zeit al-Hamdānī's) mit den Rāziḥ und Ğumāʿa zwei mächtige Ḫawlān-Stämme, die schon früh mit den jeweiligen staatlichen Zentren des Hochlandes verbunden waren. Die Mit-

gliedschaft der Munebbih in derselben Föderation bot ihnen die Möglichkeit, sich zumindest fallweise mit diesen Nachbarn gegen Dritte zu verbinden und den eigenen peripheren Status abzuschwächen.

Südlich der nördlichen Ḫawlān, nämlich im zentralen Jemen und dessen westlichem Bergland, ist die Entwicklung ganz anders verlaufen.[18] Der tribale Status der bäuerlichen Bergbewohner dieser nordwestlichen Ḫawlān hat hingegen Parallelen zu den nördlichen Nachbargebieten des ᶜAsīr und südlichen Ḥiǧāz, wo die isolierten Tihāma-Berge ebenfalls von Stammeseinheiten besiedelt sind, welche den großen Bündnissen und Föderationen des dortigen Berg- und Hochlandes angehören.[19] Wie dort ermöglichte auch den "jüngeren" Ḫawlān (Munebbih, Ahl Fayfā, Bani Mālik) die strategisch günstige Lage ihrer fruchtbaren Bergmassive eine Ausgangsposition, aus der heraus sie soziale Ebenbürtigkeit mit den Hochlandstämmen anstreben und erlangen konnten.

Eine gewisse Nähe zum zayditischen Islam war folglich schon mit der Aufnahme der neuen Munebbih in die erweiterte Ḫawlān-Föderation gegeben.

Intensivere Überformungen durch den Islam dürften die Munebbih aber erst zwischen dem 13. und 15. Jh., also während der Blütezeit der Rasulidenherrschaft erfahren haben.[20] Darauf verweisen einige, eindeutig literarische Überformungen in den Klassifikationsformen und Oraltraditionen der Munebbih (etwa die später zu behandelnde Konstruktion von durchgängig 13-tägigen Zeitspannen in einem Teil ihres Agrarkalenders), aber auch der Zeithorizont der Manuskripte und Bücher, über welche einige wenige lesekundige Stammesmitglieder verfügen.

Die Rasulidenherrschaft im Jemen war vor allem im südlichen Jemen etabliert, erstreckte sich aber über längere Zeitspannen auch auf die flacheren Küstengebiete westlich der Munebbih. Die Rasuliden förderten Wissenschaft, Kunst und Technik im Inneren ihrer Domäne und integrierten Südwestarabien verstärkt in die damalige islamische Welt.[21] Handel, Schrift und Buchkultur wurden neu belebt, sodaß auch entlegene Bergstämme wie die Munebbih, die an der äußersten Peripherie dieses Einflußgebietes lebten, geistig und materiell davon berührt worden sein dürften. Trotzdem belegen jene Quellen, die ich bisher konsultieren konnte, bis zur Zeit der ersten Türkenherrschaft 1538/39 im Jemen keine dauerhaften Staatskontakte mit diesem Stamm.[22] Zur Zeit der osmanischen Oberhoheit über Südwestarabien rückte den Munebbih der Staatsapparat zwar räumlich erheblich näher, ohne daß er sich allerdings direkt auf ihrem Territorium einrichten konnte.

Im Gefolge ihrer ersten Etablierungsversuche im Jemen, die insgesamt als Gegenreaktion auf das portugiesische Vordringen am Indischen Ozean zu verstehen sind, hatten die Türken auch im nördlichen Teil des Jemen Garnisonen und

Stützpunkte errichtet. Diese lagen zu Beginn des 17. Jh. in Ṣaʿda im Hochland und in Abū ʿAriš westlich davon in der Küstenebene; diese westliche Nachschub- und Handelsroute zum Roten Meer wurde durch weitere Stützpunkte am Ǧ. Rāziḥ und bei Sāqayn und Ḥaydān abgesichert. Zugleich liegt Ṣaʿda entlang eines Netzes von alten Nord-Süd-Routen, welches die Osmanen ebenfalls zwischen Ṣanʿā', Ṣaʿda und ihren älteren Positionen im Ḥiǧāz kontrollierten.

Die türkische Herrschaft im nördlichen Teil des Jemen suchte also jene strategischen Positionen aus, die alle vorangegangenen und späteren Staaten der Region ebenfalls als erste besetzt haben. Auch wenn die türkische Kolonialverwaltung höchst instabil war, so übertraf sie ihre staatlichen Vorläufer doch in mancher Hinsicht an Effizienz. Der türkische Jemen wurde in das osmanische internationale Handelsnetz integriert, Geldverkehr und Marktverkauf erhielten neuartige Impulse.[23] Insbesondere der Anbau von Kaffee, Baumwolle und anderen cash-crops verbreitete sich im Jemen durch die neuen Absatzmöglichkeiten, und dies nicht nur in jenen südwestarabischen Gebieten, die unmittelbar von den Türken kontrolliert wurden.

Unter den diesbezüglichen Auswirkungen für alle Munebbih sind zunächst wirtschaftliche Faktoren hervorzuheben: Die neuen Absatzmöglichkeiten stimulierten auch bei ihnen den Anbau von Kaffee und Textilfaser-Pflanzen in dafür geeigneten Lagen. Die dadurch gesteigerte Verfügung über Geld ermöglichte den Munebbih - neben der weiterhin geübten Praxis von Beutezügen und Überfällen - auch den verbesserten friedlichen Eintausch von wichtigen Handelsprodukten, darunter insbesondere von Textilien und Feuerwaffen.[24] Diese wirtschaftliche Beeinflussung ermöglichte zugleich eine verstärkte politische Abgrenzung. Anders als in den Ḥawlān-Gebieten entlang der genannten Versorgungslinien von türkischen Stützpunkten konnten die Munebbih ihre periphere Position zur Staatsmacht nicht nur bewahren, sondern sogar ausbauen: Für ihr Gebiet liegen in den konsultierten Quellen keine Hinweise über türkische Stationen vor. Im Gegenteil - wie in manchen anderen Teilen des tribalen jemenitischen Hochlandes[25] festigte auch im Fall der Munebbih die bis heute existierende Häuptlingslinie angesichts des türkischen Druckes ihre Position als politische und rechtliche Führung; über diese Häuptlingslinie dürften auch die wenigen Feuerwaffen für den Einsatz nach außen kontrolliert worden sein.

Die damit gewährleistete politische Abschottung gegenüber dem türkischen Staatseinfluß ließ das "hermetisierte" Stammesgebiet als geeignetes Refugium für die allmählich anwachsende jemenitische Aufstandsbewegung gegen die Türkenherrschaft erscheinen.[26] Diese um die Mitte des 17. Jh. unter seinem Nachfolger schließlich siegreiche Rebellion wurde vom zayditischen Imām al-Qāsim (dem Großen) initiiert, der in der Anfangsphase (1606) einen seiner

Söhne in das Gebiet der nördlichen Ḫawlān entsandte. Dort, wo sich bereits der erste Imām im 9. Jh. etabliert hatte, sollte die qasimitische Rebellion die Unterstützung der Ḫawlān-Stämme sammeln. Dieser anfängliche Versuch scheiterte allerdings, und die Qasimiten mußten sich unter türkischem Druck zurückziehen. Für einige Zeit erhielten sie bei den Munebbih Asyl und Versorgung, ohne daß sich die Jahrzehnte später siegreichen Zayditen aber deswegen dauerhaft mit einer eigenen hiǧra oder Garnison bei den Munebbih etabliert hätten.

In der über ein Jahrhundert währenden Periode nach dem Sieg der Qasimiten blieb auch der Norden des Jemen von weiteren Interventionen ausländischer Groß- und Kolonialmächte verschont. Eine wechselhafte Konstellation lokaler Kleinstaaten wetteiferte Mitte des 18. Jh. um regionale Hegemonie im Norden.[27] Dies waren zum einen die qasimitische Zentralmacht in Ṣanᶜā' und andererseits die von ihr abgespaltene, rivalisierende Seitenlinie der qasimitischen Imāme von Ṣaᶜda. Letztere kontrollierten im 18. Jh. zeitweilig auch eine eigene Garnison am Ǧ. Rāziḥ in der nahen südlichen Nachbarschaft der Munebbih. Westlich der Munebbih wiederum hatte sich in der flacheren Küstenebene die Lokalherrschaft der Šarīfen von Abū ᶜArīš etabliert, welche sich zunächst formell den Qasimiten von Ṣanᶜā' unterstellte und zu jener von Ṣaᶜda in Gegensatz stand. Schließlich hatten nordöstlich von Ṣaᶜda in der alten Oase Nağrān die ismaᶜilitischen Makramī im Gebiet der Yām eine Lokalherrschaft errichtet, die sich fallweise mit dem Šarīfen von Abū ᶜArīš gegen die Qasimiten in Ṣaᶜda verbündete.

Allein schon die Existenz eines derart schwankenden Geflechts von heterogenen lokalen Herrschaftsinteressen belegt den insgesamt rudimentären und schwachen Einfluß der Staatsapparate auf die Ḫawlān-Stämme im 18. Jh. Lediglich die Stadtbevölkerung von Ṣaᶜda stand unter dem einigermaßen kontinuierlichen Einfluß der lokalen zayditischen Imāme und ihrer zentralen Verwaltung. Rāziḥ mit der genannten Garnison und wohl auch Teile von Ṣaḥār, Ḫawlān und Ǧumāᶜa waren dem administrativen und spirituellen Einfluß des Imāmats vergleichsweise schwächer ausgesetzt. Handel und zahlreiche hiǧra-Siedlungen in diesen Gebieten vernetzten die tribalen Gruppen zwar mit der staatlichen Oberhoheit, aber ein gewisses Maß an Lokalautonomie wurde beibehalten.

Die nordwestlichen Stämme der nördlichen Ḫawlān konnten demgegenüber ihre Unabhängigkeit in der neuen Konstellation des 18. Jh. noch radikaler bewahren. Keiner der rivalisierenden Lokalherrschaften gelang es, diese Nordwest-Stämme als dauerhafte Verbündete für sich zu gewinnen, bei ihnen staatliche Vorposten zu errichten oder sie gar zu unterwerfen. Im Gegenteil, als der Šarīf von Abū ᶜArīš 1761 seine Machtposition gegenüber den Qasimiten von Ṣaᶜda ausbauen wollte, plante er zu diesem Zweck die Unterwerfung der zwischen beiden Städten gelegenen Stammesgebiete östlich seines Herrschaftssitzes. In einem etwas

später an den Imām von Ṣanᶜā' gerichteten Schreiben bezeichnete er diese Region, also die Siedlungsgebiete der nordwestlichen Ḫawlān, als Länder ohne Regierung. Der praktische Versuch ihrer Unterwerfung scheiterte allerdings kläglich: Die mit Feuerwaffen ausgerüsteten und durch ihre Verbündeten der Makramī verstärkten Truppen des Šarīfen wurden bei zwei Angriffen im April/Mai und September 1761 am Ğ. Fayfā erfolgreich von den Stammeskriegern abgewehrt, die sich hauptsächlich mit Lanzen und Steinschleudern verteidigten.
Anstatt daß die Position der Lokalstaaten dadurch ausgebaut worden wäre, wurde diese Expedition vielmehr ein Element des allgemeinen Niederganges der Herrscher von Abū ᶜAriš. Auch die Macht der qasimitischen Imāme von Ṣaᶜda schwand dahin, ihre Garnison am Rāziḥ wurde im Zug einer tribalen Revolte 1763 sogar geräumt.
Um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jh. begannen sich dann schrittweise jene grundlegenden Veränderungen anzukündigen, welche die Geschicke Südwestarabiens bis in das 20. Jh. prägten. In der Küstenebene und im Osten wurden die Aspirationen der wahhabitischen Āl Saᶜūd erstmals spürbar[28], die von Zentral-Arabien aus agierten und fallweise von Großbritannien unterstützt werden sollten. Im Gegenzug bereitete sich die osmanische Herrschaft darauf vor, von ihren verbliebenen Positionen im Ḥiğāz aus verlorenes Terrain in Südwestarabien wiederzugewinnen. Diese internationalen Konstellationen führten schließlich zur Teilung des Jemen durch die britische Durchdringung des Südens (1839-1967), und die zweite Türkenherrschaft im Norden des Jemen (1848-1918).[29]
Diese Hinweise mögen genügen, um die Auswirkungen der Vorgeschichte auf die soziale Gegenwart der Munebbih zu verdeutlichen.
Bis in das 20. Jh. haben sich die Munebbih eine periphere Position gegenüber den regionalen Staatseinflüssen erhalten können, insbesondere was die politisch-militärischen und administrativen Aspekte anbelangt. Auch die extremen dialektalen Besonderheiten[30] dieser Stämme und ihre Tracht[31] verweisen auf den historisch gewachsenen, peripheren Status von südwestarabischen "Gesellschaften gegen den Staat". All dies hat in spiritueller Hinsicht die stetige Islamisierung nicht behindert, aber es hat die Sāda sozial vom permanenten Wohnrecht im Stammesgebiet ausgeschlossen. Und schließlich hat die Vorgeschichte an der Peripherie der regionalen Staatseinflüsse einen sehr eingeschränkten Zugang zur Kommerzialisierung der Wirtschaft mit sich gebracht; bis in die 80er Jahre überwiegt der Anteil der Subsistenzwirtschaft bei weitem über jene des Tauschsektors.

Die heutige genealogische Ableitung des Stammes lautet Munebbih b. Furūḍ b. Ḥawlān b. Quḍāᶜa. Es ist gezeigt worden, daß dies ein Konstrukt ist, das einen relativ jungen, mittelalterlichen Formierungsprozeß des Stammes überdeckt und damals soziale Ebenbürtigkeit, Bündnisfähigkeit und erhöhte Schlagkraft für eine heterogen fusionierte, neue Einheit ermöglichte.

Die Bedeutung des genealogischen Konstruktes liegt heute also primär in der Gegenwart: Es gewährleistet für jedes Stammesmitglied der Munebbih den sozialen Status der individuellen und kollektiven Gleichwertigkeit mit den anderen Teilstämmen der Ḥawlān, und darüber hinaus mit den anderen Hochlandstämmen Südwestarabiens. Die Ebenbürtigkeit mit anderen Stämmen grenzt die Munebbih gleichzeitig von allen nicht-tribalen Gruppen ab - von den alteingesessenen Gruppen der Sāda, den Ahl aṭ-Ṭulṭ und auch von der Ahl al-Madīna in Ṣaᶜda.

Zusätzlich zur individuellen und kollektiven Definition von sozialem Status berechtigt das genealogische Konstrukt die Munebbih zu Sitz und Stimme im Föderations-Rat. Dieser "maǧlis aš-Šuyūḫ" tritt relativ selten zusammen und wird in republikanischer Zeit nurmehr von den jemenitischen Teilstämmen der Föderation beschickt; die jeweiligen Oberhäuptlinge von Teilstämmen erörtern und beschließen in diesem Rat Fragen von gemeinsamem Interesse.

Davon abgesehen hat der Föderations-Rat aber keine weitergehenden Kompetenzen. Obwohl die Siedlungsgebiete der Teilstämme der Ḥawlān aneinandergrenzen und es in diesem Sinne ein zusammenhängendes Föderationsterritorium gibt, hat der Föderations-Rat keinerlei Territorialhoheit. Diese liegt bei jedem Teilstamm selbst.

Die beiden letzten und oberen Glieder des genealogischen Konstruktes vermitteln also individuellen wie kollektiven sozialen Status und damit politische Mitsprache des Stammes innerhalb der Föderation.

Das mittlere Glied des genealogischen Konstruktes lautet "Furūḍ" und hat eine andere praktische Bedeutung. Furūḍ ist eine von zwei Föderationshälften, deren andere "Yahāniyya" heißt. Furūḍ faßt drei Teilstämme (Ṣaḥār, Munebbih, Balġāzī) zusammen, Yahāniyya hingegen fünf.

Nach der Anzahl der Teilstämme und auch hinsichtlich ihrer Bevölkerungsgröße sind die Einheiten von Furūḍ wesentlich schwächer als jene von Yahāniyya. Zwei Föderationshälften werden im Mittelalter von al-Hamdānī für die nördlichen Ḥawlān noch nicht genannt; allerdings tauchen die beiden Namen bereits in den von ihm angeführten genealogischen Ableitungen auf; im Fall von Yahāniyya sogar bereits (wie heute) als "Vorfahre" von Ǧumāᶜa. Bei al-Hamdānī wird Furūḍ im Vergleich zu Yahāniyya auch als "jünger" klassifiziert; und heute umfaßt

diese Föderationshälfte immerhin (unter insgesamt drei Teilstämmen) zwei der vier nordwestlichen Ḥawlān-Stämme.

Es ist also möglich, daß die genealogischen[32] Klassifizierungen bereits im Zuge der Föderationserweiterung (oder aber erst später) nach dem 10. Jh. umgeformt und zur Gruppierung in die beiden Föderationshälften herangezogen wurden. Dafür spricht auch, daß die Gliederung in zwei Föderationshälften heute vor allem die jüngeren Nordwest-Stämme von Ḥawlān "in Schach hält". Hier im Nordwesten stößt kein Stammesterritorium an eines derselben Hälfte. Im Südosten des Föderationsgebietes hingegen steht ein Furūḍ-Gebiet (Ṣaḥār) der zusammenhängenden Zone von drei Yahāniyya-Territorien gegenüber.

Die "schachbrettartige" Gliederung der Stammesterritorien im Nordwesten nach den "zwei Farben" der Föderationshälften ähnelt einem Muster, das auch aus anderen tribalen Regionen des Islamischen Orients bekannt ist.[33] Dadurch wird ein strategisches Gleichgewicht erhalten, das mit dem eigentlichen Sinn der Föderationshälften zusammenhängt. Sie haben keine eigenen politischen Gremien (wie die Föderation), sondern geben Bündnismöglichkeiten und -verpflichtungen gegenüber dritten Stämmen vor - sei es, daß diese der anderen Ḥawlān-Hälfte angehören, oder überhaupt föderationsfremde Stämme sind. In größeren intertribalen Konflikten sind also die Stämme der eigenen Föderationshälfte die ersten Ansprechpartner der Munebbih für diesbezügliche Bündnisse.

Sozialer Status, politische Mitsprache und wechselseitige Bündnisverpflichtung sind folglich in dem Idiom eines genealogischen Konstruktes des Stammes ausgedrückt: Munebbih hat zwei "Brüder" (Ṣaḥār, Balġāzī) und fünf "Vaterbruder-Söhne" in der anderen Föderationshälfte; gemeinsam stammen alle Föderationsstämme mit der formal gleichen genealogischen Distanz vom Föderationsahnen Ḥawlān ab.

Insofern entspricht der Stammesname Munebbih als das erste und unterste Glied des genealogischen Konstruktes einem eponymen Ahnen, als dessen Nachfahren sich die Stammesmitglieder begreifen. Das genealogische Konstrukt ist in den Prinzipien der Patrilinearität formuliert und ordnet ein wichtiges Spektrum der tribalen Außenbeziehungen; zugleich verweist es auf die Zugehörigkeit zu einem Sozialverband mit klar definiertem Territorium.

Dieser Bezug zwischen gemeinsamer (fiktiver) Abstammung vom eponymen Ahnen und gemeinsamemTerritorium wird kontinuierlich bestätigt durch die weitgehende Befolgung des tribalen Endogamiegebots. Landansprüche durch die Einheiratung von stammesfremden Gruppen bleiben dadurch ausgeschlossen; und indem man über Generationen hinweg hauptsächlich untereinander heiratet, ergibt sich tatsächlich für jede Generation das Bild einer kleinen Zahl ge-

meinsamer Ahnen. Hinter diesen wird nach der vorherrschenden patrilinearen Logik im Dunkel der Vergangenheit ein fiktiver gemeinsamer Ahne konstruiert.
Ausgenommen vom tribalen Endogamiegebot ist explizit nur der Linienverband der Stammeshäuptlinge, der im Rahmen seiner Bündnispolitik auch intertribale Heiratsbeziehungen mit den Häuptlingsfamilien anderer südwestarabischer Stämme unterhält. Nach Fremd- und Eigenzuschreibung stammt diese Häuptlingslinie nicht von Munebbih ab, was auch inschriftlich in der Grabmoschee des eponymen Linien-Ahnen ᶜAwfān belegt ist.[34] Die Genealogie dieser Banū ᶜAwfān weist, wie erwähnt, zurück bis in die Zeit vor der ersten Türkenherrschaft und auf eine stammesfremde, hohe Abkunft.
Nicht bloß der stärkere Bezug zur islamischen Schrifttradition und die ausgeprägte, "fremde" und hochrangige patrilineare Ideologie stellen gewisse Parallelen zu den Sāda dar. Neben ihrer Aufgabe als erste Vertreter des Stammes im Föderations-Rat und in allen anderen politischen Außenbeziehungen sind Ibn ᶜAwfān und seine Gefolgsleute vor allem Vermittler, Schlichter und Rechtssprecher bei größeren innertribalen Konflikten.
Die Position des Ibn ᶜAwfān wird exklusiv innerhalb dieses Linienverbandes übernommen und ist insofern erblich; der Nachfolger ist aber der Talentierteste unter den jungen, patrilinearen Verwandten des Häuptlings, der ihn schrittweise unter mehreren Gefolgsleuten auswählt und an seine Aufgabe heranführt. Dabei spielt die öffentliche Meinung vor und nach dem Tod oder Rücktritt des alten Häuptlings eine bedeutende Rolle - und insofern vollzieht sich die Amtsnachfolge in einem Wechselspiel zwischen Erbfolge und Wahl, das ebenfalls an die Imāme erinnert.
Diese Parallelen legen den Schluß nahe, daß ein historischer Hauptweg der Islamisierung derartiger Stämme über ihre politische Führung verlaufen ist.[35] Die Banū ᶜAwfān sind jedenfalls durch ihre Verantwortung für die tribalen Außenbeziehungen diejenigen Munebbih, die am häufigsten und weitesten reisen und dabei intensivere Kontakte als alle anderen Munebbih mit den Sāda pflegen - speziell dann, wenn die Sāda bei intertribalen Konflikten zwischen Munebbih und anderen Stämmen ihrerseits nach zayditischen Rechtsaspekten schlichten und vermitteln.
Dementsprechend ist auch die innertribale Rechtssprechung der Banū ᶜAwfān durch die wechselseitige Durchdringung von schriftlicher (silf) und mündlicher (ᶜurf) Tradition, von Islamischem Recht und tribalem Gewohnheitsrecht geprägt.[36] Silf sind dabei frühere, schriftlich fixierte Präzedenzfälle, die als Vorlage für Analogieverfahren dienen und deren Besitz zusammen mit dem Häuptlingsamt vererbt wird.

Die Aufnahme einer Vermittlung und Streitbeilegung durch den Ibn ᶜAwfān erfolgt nicht auf dessen Eigeninitiative. Er muß dazu aufgefordert und gebeten werden, und zwar in der Regel durch lokale Häuptlinge oder "Garanten", welche ihrerseits die Streitparteien getrennt haben, um sie vor den Ibn ᶜAwfān "zum Recht zu führen".
In einer ritualisierten Abgabe von Waffen akzeptieren die Streitparteien, die gewaltsame Austragung ihres Konfliktes so lange zu suspendieren, bis der Schiedsspruch (ḥikma) durch den Ibn ᶜAwfān erfolgt ist. Die Rücknahme der Waffen leitet die Akzeptanz der ḥikma ein. Diese Akzeptanz ist aber nicht obligatorisch, sondern vom Konsens der Betroffenen abhängig. Ist kein Konsens gegeben, wird der Konflikt verlängert. Der Ibn ᶜAwfān verliert dann nicht nur Ansehen, sondern auch Geldeinnahmen.
Erst die Zahlung einer Abgabe durch beide Streitparteien an den Ibn ᶜAwfān besiegelt die Akzeptanz der ḥikma. Das Ausmaß der Abgabe ist prinzipiell freiwillig und drückt den jeweiligen Grad der Anerkennung aus.
Die Banū ᶜAwfān verfügen somit als einzige Munebbih über schwankende, aber regelmäßige Geldeinkommen. Sie sind keine Bauern, sondern investieren einen Teil der Geldeinnahmen, die vom Ibn ᶜAwfān innerhalb der Linie umverteilt werden, in ihre hohen Rinderbestände und für Arbeitshelfer wie Hirten und Schreiber. Ein anderer Teil wird für die aufwendigeren Familienrituale, Gastgelage und andere Prestigezwecke verwendet.
Durch das Prinzip der Freiwilligkeit bei der Aufforderung und Akzeptanz von Schlichtungsverfahren, wie auch durch die Reziprozität eines Teiles ihrer Heiratsbeziehungen mit Untereinheiten der Munebbih, sind die Banū ᶜAwfān eingebunden in die grundsätzliche Egalität, welche die Gliederungen der Munebbih auszeichnet.

Dies ist eine Egalität der Ebenbürtigkeit, welche Individuen und tribale Untergruppen ebenso charakterisiert wie den Stamm im Verhältnis zu anderen Stämmen. Die tribale Ebenbürtigkeit beruft sich auf die Patrilinearität (und privilegiert damit die Männer), und sie wird im Konzept der Ehre (šaraf) ausgedrückt.[37]
Landbesitz ist wichtigstes Attribut der individuellen wie der kollektiven Ehre, das tribale Territorium ist daher zentraler Bestandteil der Ehre des Gesamtstammes. Die kollektive Ehre ist nahezu unantastbar (abgesehen vom seltenen Fall der Verstoßung einer ganzen Gruppe); die individuelle Ehre hingegen kann schwanken, wachsen und verschwinden.
Über die Erhaltung der Unversehrtheit von Land und Territorium hinaus umfaßt der Begriff der Ehre die positive Wahrnehmung aller Verpflichtungen des Gewohnheitsrechts, insbesondere die Beistandspflicht für Ebenbürtige gegen Drit-

te. Weiters zählt dazu die Schutzpflicht für sozial schwächere Personen und schließlich die reziproke Norm, wonach die eigene Ehrenhaftigkeit auch durch Herausforderung anderer unter Beweis zu stellen ist. Im Normalfall haben Männer mehr an Ehre als Frauen, aber Frauen haben durchaus eigenständige Ehre und müssen diese auch selbst wahren und verteidigen.

Im Rahmen der zentralen Wertvorstellung der Ehre gilt die Wahrung der Unversehrtheit von tribalem Land nicht bloß für den Einzelhaushalt und Gesamtstamm sondern auch für die Siedlungsgebiete der tribalen Untergruppen der Munebbih. Diese sind als kohärente Territorialeinheiten gegliedert, welche - analog zur Struktur der Föderation - in zwei Stammeshälften zusammengefaßt sind, den Šaᶜšaᶜ (kl.ar.: Ṣaᶜṣaᶜ) und den ᶜAliyīn.

Auch die Stammeshälften haben keine eigenen politischen Gremien, und sie sind gleichfalls Einheiten der wechselseitigen Beistandsverpflichtung gegenüber Gruppen der anderen Stammeshälfte oder von anderen Stämmen.

Die ᶜAliyīn umfassen drei tribale Untergruppen (Ahl al-ᶜUrr, Buṭayn und Āl Yazīd), die Šaᶜšaᶜ hingegen fünf (Qaharatayn, am Maqnaᶜ, am Ṭāriq, ᶜAyyāš und B. Ḫawlī).[38]

Die Siedlungsgebiete der drei ᶜAliyīn-Einheiten bilden die zusammenhängende Zone um den höchsten Gipfel und entlang des Hauptkamms des Ǧ. Munebbih. Diese Zone umfaßt zugleich den Hauptteil der agroklimatisch bevorzugten und begünstigten Subzonen.

Die fünf Šaᶜšaᶜ-Einheiten siedeln hingegen in zwei voneinander getrennten Gebieten; das eine davon umfaßt die Siedlungsgebiete von drei Šaᶜšaᶜ-Einheiten im Süden der ᶜAliyīn und das andere die Siedlungsgebiete von zwei weiteren Šaᶜšaᶜ-Einheiten im Nordosten der ᶜAliyīn. Insgesamt liegen die Šaᶜšaᶜ-Gebiete vor allem in den agroklimatisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen des Berggebietes.

Die Šaᶜšaᶜ werden expliziter in patrilinearer Genealogie als "Nachfahren von Munebbih" erfaßt, während bei den ᶜAliyīn dieser Bezug, wenn überhaupt, so nur sehr verschwommen und undeutlich angesprochen ist. Diese Asymmetrie zwischen beiden Stammeshälften in der Ausprägung von patrilinearer Ideologie setzt sich auf der Ebene der einzelnen Segmente fort: Bei den ᶜAliyīn-Segmenten ist eher eine Kombination von Territorialnamen und politischer Dezentralisation gegeben; unter den einzelnen Šaᶜšaᶜ-Segmenten herrschen hingegen ausgeprägte Patrilinearität und politische Zentralisation der Segmente vor.

Somit besteht bei den Munebbih ein sozialer Zusammenhang zwischen einerseits der Fruchtbarkeit des Landes und stark dezentraler, territorial orientierter politischer Organisation mit geringerer Ausprägung von Patrilinearität auf der Ebene der Segmente bei einer von zwei Stammeshälften. Bei der anderen

Stammeshälfte korrelieren weniger fruchtbares Land mit stärkerer Zentralisation und ausgeprägter patrilinearer Orientierung.

Von den hier nicht weiter erörterten historischen Hintergründen abgesehen, verweisen diese Zusammenhänge auf das permanente Wechselspiel von Krieg (Fehde) und Frieden (Waffenstillstand) im tribalen Leben.[39]

Die Logik der Ehre verlangt vom einzelnen wie von der tribalen Gruppe die ständige Bereitschaft zur Herausforderung und zur Verteidigung. Land als zentrales Attribut der Ehre ist knapp und qualitativ ungleich verteilt; die Konkurrenz um Land bietet ständig kleinere und größere Anlässe für Fehden und Allianzen. Daher sind die hochgelegenen, fruchtbaren und dichter besiedelten Gebiete im Inneren das Stammesterritoriums (jene der drei ᶜAliyīn-Segmente) eher von jeweils kleineren Lokalverbänden kontrolliert, die miteinander einen nur losen Zusammenhalt bilden. Die kargen, dünner besiedelten Gebiete an den tiefgelegenen Stammesgrenzen im Süden und Nordosten (von je zwei und drei Šaᶜšaᶜ-Gruppen) werden hingegen von kohärenten Segmenten kontrolliert, die sowohl gegen andere Munebbih-Einheiten wie auch gegenüber Nachbarstämmen gemeinsam auftreten:

Entlang dieser Stammesgrenzen sind chronische Konflikte mit langer Vorgeschichte besonders häufig, und zugleich berührt diese Art von Konflikten stets die Ehre des Gesamtstammes und seines Territoriums. In derartigen Fehden vertritt der Führer des lokalen Segmentes daher nicht nur seine eigene Ehre und die seiner Segmente sondern auch jene aller Munebbih. Dies gilt zwar ebenso für jeden anderen Munebbih in intertribalen Konflikten; die politischen Führer der "grenzwahrenden" Šaᶜšaᶜ-Segmente sind allerdings kontinuierlich und institutionell mit dieser Herausforderung konfrontiert. Bei den nordöstlichen Šaᶜšaᶜ ist in dieser Konstellation die Institution des "Kriegsführers" gegeben, des Ibn Miṭrī. Seine Funktion kontrastiert und rivalisiert mit jener des Ibn ᶜAwfān. Der Ibn Miṭrī ist gleichfalls eine Häuptlingsfunktion, die im Linienverband vererbt und zugleich gewählt wird. Während der Ibn ᶜAwfān allerdings friedfertiger "Außenpolitiker" und zugleich "Friedensrichter" im Inneren des Gesamtstammes ist und selbst keine Waffen trägt, repräsentiert der Ibn Miṭrī an der Grenze die bewaffnete Ehrbarkeit seines Segmentes wie jene aller Munebbih.

3. NATÜRLICHE UMWELT UND LANDWIRTSCHAFT

3.1. Überblick zu den kulturökologischen Rahmenbedingungen am Ğ. Munebbih

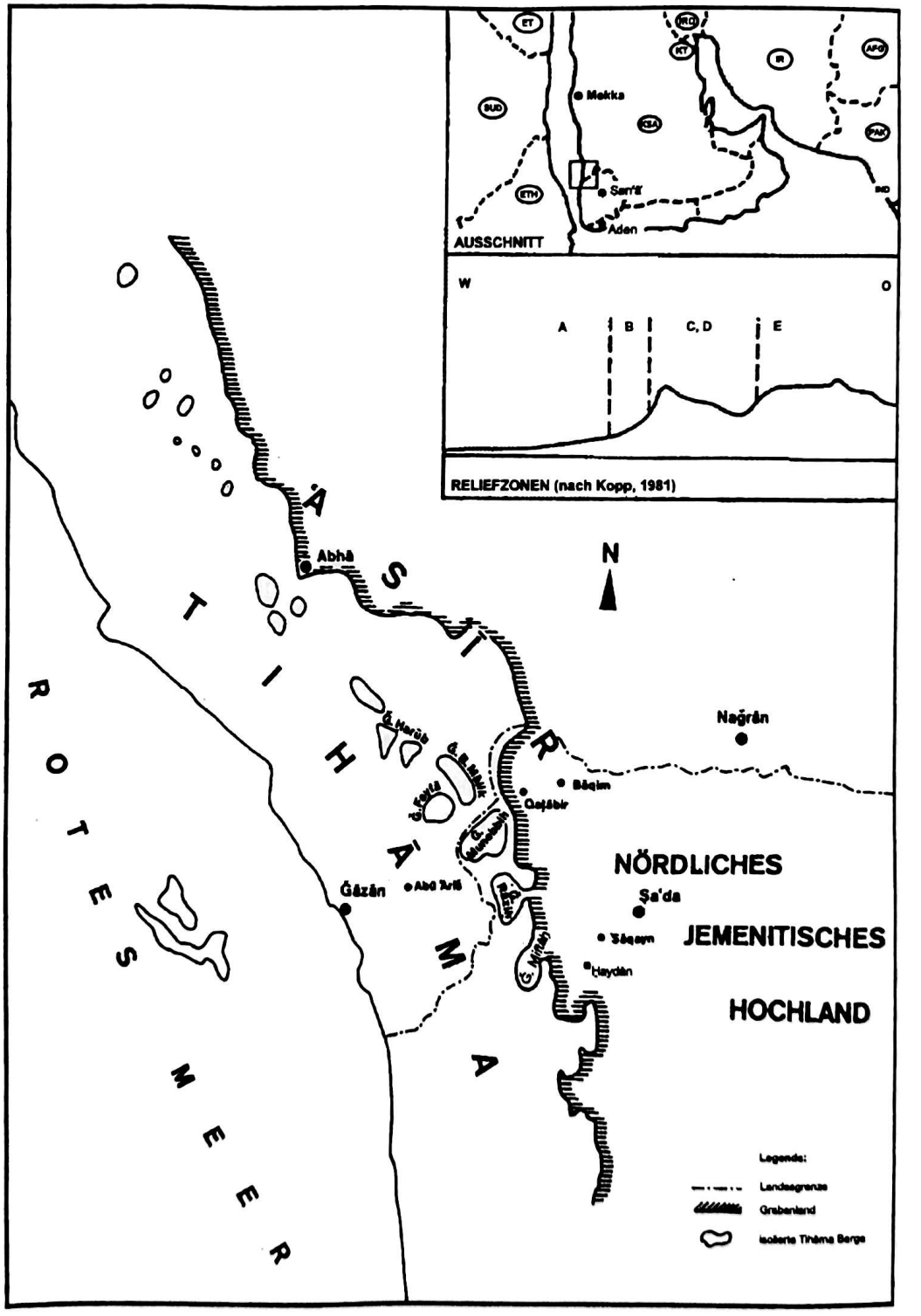
3.1.1. Naturräumliche Einordnung im Umland: Höhenstufen, Bergmassive und Hauptfluttäler

Das Stammesgebiet der Munebbih umfaßt das gleichnamige Bergmassiv. Der Ğ. Munebbih liegt bei 17° n.B. 43° ö.L. Er ist in nordwestlicher Richtung etwa 53 km Luftlinie entfernt von Ṣaᶜda, der Hauptstadt der gleichnamigen Nordprovinz der Republik Jemen und liegt etwa 90 km nordöstlich von Ğāzān, der Hauptstadt der gleichnamigen Südwestprovinz des Königreichs Saudi-Arabien sowie etwa 48 km östlich von Abū ᶜArīš. Abhā, die Hauptstadt der saudischen Provinz ᶜAsīr, liegt in nordwestlicher Richtung 138 km Luftlinie entfernt, die Luftdistanz zur südöstlich von Abhā gelegenen Provinzhauptstadt Nağrān beträgt 113 km.

Der Ğ. Munebbih liegt zwischen drei der großen Naturräume, in die der Südwesten der Arabischen Halbinsel gegliedert ist. Entlang einer Achse, die zur Küstenlinie des Roten Meeres parallel verläuft (also ungefähr entlang der Nordwest-Südost-Richtung) liegt der Ğ. Munebbih im Übergangsgebiet zwischen dem nördlichen jemenitischen Hochland im Süden und dem Bergland des ᶜAsīr im Norden. Entlang einer Achse, die etwa im rechten Winkel zur Küstenlinie des Roten Meeres verläuft, liegt der Berg hingegen im Übergangsgebiet zwischen der langgestreckten Küstenebene am Roten Meer (der Tihāma) im Westen und den Hochlandbecken im Osten (Kartenskizze 1).
Seine Lage inmitten der drei Naturräume Tihāma, jemenitischem Hochland und ᶜAsīr prägen die kulturökologischen Rahmenbedingungen am Ğ. Munebbih. Diese drei Regionen sind zugleich die "Arena" und das weitere Umfeld, in dem auch die historischen und soziokulturellen Entwicklungen und Einflüsse am Ğ. Munebbih zu verstehen sind. H. Kopp hat insgesamt sieben Hauptzonen des Jemen unter dem Gesichtspunkt der Landnutzung unterschieden, wobei als drei primäre Merkmale Höhenlage, Reliefgestaltung und Wasserversorgung herangezogen wurden.[1] Diese Zonengliederung läßt sich sinnvoll zur näheren Bestimmung der Gegebenheiten im Umland des Ğ. Munebbih anwenden. Nach dieser Klassifikation ist die Tihāma auch im Norden des Jemen in eine untere Zone (Zone A, mit dem alten städtischen Zentrum Abū ᶜArīš und seinem Hafen Ğāzān) sowie in eine obere Zone (Zone B, Gebirgstihāma) gegliedert. Östlich davon erhebt sich die untere (Zone C) und obere (Zone D) Gebirgsstufe, die schließlich zur eigentlichen Hochlandstufe (Zone E) hinaufführt, die hier im Nor-

den des Hochlandes trockener und etwas tiefer gelegen ist als ihre zentralen und südlicheren Teile. (Reliefzonen in Kartenskizze 1).

Kartenskizze 1: Nachbarräume des Erhebungsgebietes; Nordwest-Jemen, ᶜAsīr und angrenzende Tihāma



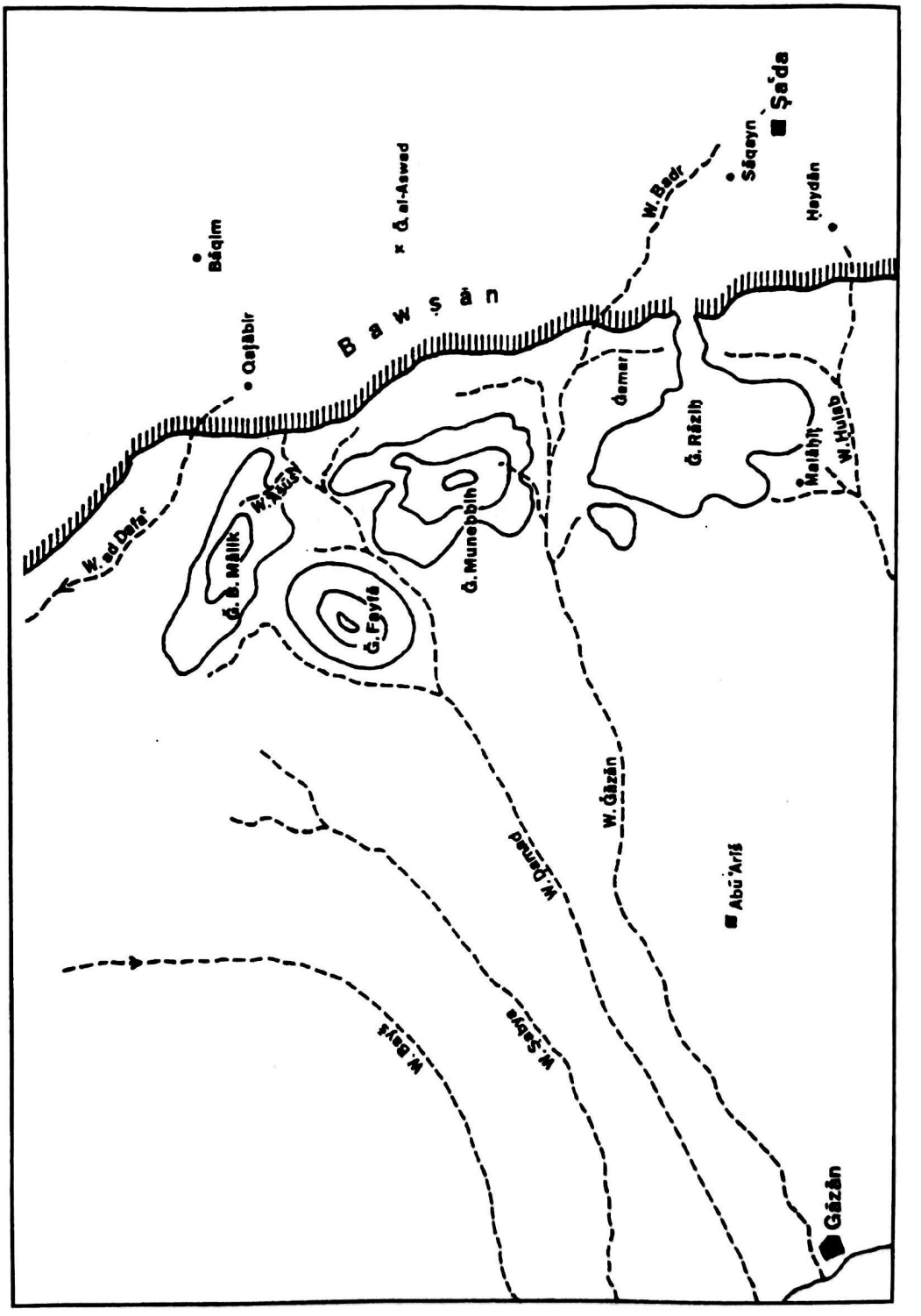
Wie das gesamte zentrale Hochland ist aber auch die nördliche Hochlandstufe in mehrere Becken und Senken gegliedert, nämlich jene von Bāqim, Yusnam und vor allem von Ṣaᶜda, dem religiösen und politischen Zentrum der Region seit weit mehr als 1000 Jahren. Diese Beckengliederung unterscheidet das jemenitische Hochland von weiten Teilen der Hochlandstufe des nordwestlich anschließenden ᶜAsīr, welche überwiegend Gebirgscharakter aufweist.

Zwischen der Gebirgstihāma (B) und den genannten nördlichen Hochlandstufen (E) gelegen, treffen auf den Ğ. Munebbih somit die allgemeinen Merkmale der unteren und oberen Gebirgsstufen zu (C und D).[2] In diesem Kontext ist der Ğ. Munebbih einer jener isolierten hohen Tihāma-Berge, die in ganz Südwest-Arabien dem Ḥiğāz, ᶜAsīr und jemenitischen Hochland vorgelagert sind. Kulturgeographische Studien haben wiederholt auf diesen Bergtypus hingewiesen: Diese Serie von "mehr oder weniger isolierte(n) und in sich wiederum stark gegliederte(n) Gebirgsstöcken"[3] beginnt im Norden mit dem Ğ. Šadā' südwestlich von aṭ-Ṭā'if, vor dem südlichen Ḥiğāz. Sie setzt sich nach Südosten hin bis zum Gebirgsmassiv der Riğāl Almaᶜ vor dem ᶜAsīr fort und führt sie südöstlich der Senke von Bayš weiter bis zum Ğ. Ḥarūb, den Ğ. B. Mālik und dem Ğ. Fayfā an der saudisch-jemenitischen Grenze. Auf jemenitischer Seite setzen der Ğ. Munebbih und südlich davon der Ğ. Rāziḥ diese Serie fort, welche dann weiter südöstlich über den Ğ. Miswar, Ğ. Milḥān, Ğ. Ḥaraẓ, Ğ. Buraᶜ, Ğ. Rayma bis an den Südjemen heranreicht.[4] "Diese Berge stehen dem Randgebirge gegenüber und ragen hoch über die hügelige Tihāma an ihren Westseiten hinaus. Abrupte Höhenunterschiede von 1000 bis 1300m sind üblich. An ihren Ostflanken finden sich die Hügel zu Füßen des Randgebirges, von dem sie entweder durch tiefe Canyons oder mit ihm durch niedrige Kämme verbunden sind."[5] Die allgemeinen Merkmale dieser Bergstöcke hat K. Abdulfattah formuliert: Die oberen Hänge der Massive sind nicht so steil wie die unteren, und die Bergstöcke sind meist etwas niedriger als die Hochlandstufe. Schließlich erhalten sie aufgrund ihrer Lage und Höhe mehr Niederschlag als ihr Umland.

Zwischen der tiefer gelegenen und der Gebirgstihāma im Westen und der nördlichen jemenitischen Hochlandstufe im Osten bildet der Ğ. Munebbih somit ein "Kettenglied" in dieser grob von Nordwest nach Südost verlaufenden Serie hoher Tihāma-Berge. Innerhalb dieser Serie sind seine Nachbarberge im Nordwesten, heute auf saudischem Gebiet, die Ğ. B. Mālik und Ğ. Fayfā, und im Süden der Ğ. Rāziḥ (Kartenskizze 2).

Die Lage und der geologische Aufbau dieser Berge sind im Zusammenhang mit dem Einbruch des Roten Meer-Grabens im Alttertiär und den damit verbunde-

Kartenskizze 2: Die isolierten Tihāma-Berge zwischen Ṣaᶜda und Abū ᶜAriš



nen Entwicklungen zu sehen.[6] Der Übergang von der Gebirgstihāma zur Hochlandstufe ist daher ein Grabenrand, der entweder einen einheitlichen Steilaufstieg bildet oder tektonisch und erosiv zergliedert ist. Der Ğ. Munebbih liegt einem solchen unzergliederten, einheitlichen Steilaufstieg gegenüber. Im Westen und Nordwesten sind der Ğ. Fayfā und die weitaus niedrigeren Ğ. B. Mālik noch weiter als der Ğ. Munebbih vom Grabenrand entfernt, der hier ähnlich steil gegliedert ist. Im Süden hingegen verlaufen vom Ğ. Rāziḥ aus über den weiten Talkessel von Ġamar, entlang der Zuflüsse zum W. Ğāzān oder der ᶜAqaba Ğawfān, mehrere Anstiege zum Hochland im Osten, mit dem der Ğ. Rāziḥ auch direkt über einen langen Kamm verbunden ist. Insofern ist der Ğ. Rāziḥ auch nicht völlig vom Hochland abgetrennt.
Nach Westen ist dem Ğ. Rāziḥ nur eine äußerst schmale Zone der Gebirgstihāma (um den Ğ. Šidā) vorgelagert, an welche unmittelbar das hier weit nach Osten hereinreichende flache Tiefland anschließt. Hingegen liegen Ğ. Fayfā, Ğ. B. Mālik und Ğ. Munebbih im Unterschied dazu inmitten einer breiteren Zone der Gebirgstihāma.

Im allgemeinen ist das Randgebirge des Hochplateaus auch Wasserscheide zwischen den in das Rote Meer und den ins Landesinnere entwässernden Systemen. Die Fluttäler (wādī/ar.pl.:awdiya;i.F.:Wādī's), die von und zwischen den westlich vorgelagerten Tihāma-Bergen abgehen, entwässern also alle zum Roten Meer. In einigen Fällen haben aber auch hier "die dem Roten Meer (...) tributären Entwässerungssysteme" (...) "durch rückschreitende Erosion" (...) "die zentralen Hochlandbecken angezapft."[7] Dadurch liegt die Wasserscheide in manchen Bereichen sogar östlich des Grabenrandes. Dies gilt vor allem im Südwestteil der Provinz Ṣaᶜda, nämlich für die nordöstlichen Quellgebiete des W. Ḥulab und für die südöstlichen Zuläufe zum W. Ğāzān.[8]

Die nordöstlichen Zuläufe des W. Ḥulab entspringen in der Nähe des hier stark aufgelösten Grabenrandes bei Ḥaydān und treten bei Malāḥīṭ unter den Südhängen des Ğ. Rāziḥ in die Küstenebene. Die südöstlichen Zuläufe des W. Ğāzān entspringen noch weiter jenseits des Grabenrandes: Ihr Hauptarm ist das W. Badr, dessen Zuläufe in der Nähe von Sāqayn entspringen. Das W. Badr vereinigt sich in der Talsenke von Ġamar nordöstlich des Ğ. Rāziḥ mit weiteren Zuläufen, um dann in einem großen Bogen die Nordabhänge des Ğ. Rāziḥ zu umlaufen. Hier, im Übergangsgebiet von der hügeligen zur flachen Tihāma, zwischen den äußersten Ausläufern von Ğ. Rāziḥ und Ğ. Munebbih, vereinigt sich das W. Badr mit dem W. Ğāzān, um dann in die Küstenebene einzutreten.

Am Südhang des Ğ. Rāziḥ tritt somit das W. Ḥulab, an seinem Nordrand das W. Ğāzān in die Tihāma aus. Die aufgezeigte Ausgestaltung eines Teils der Zuflüsse dieser beiden Wādī's, innerhalb eines gegliederten und allmählichen Abstiegs von der Höhenstufe sowie der Verbindungskamm zum Hochland bedingen eine infrastrukturelle Begünstigung des Ğ. Rāziḥ. Er ist vom Becken von Ṣaᶜda aus über Sāqayn und Ġamar, über Sāqayn, Ḥaydān und Malāḥiṭ, oder über dazwischen liegende Alternativrouten auf mehreren Wegen vom Hochland und vom Osten aus her gut erreichbar. Hingegen überragen seine steilen Westhänge wie ein Festungswall den davor liegenden Tihāma-Abschnitt, wo Abū ᶜAriš südlich des Mittellaufes des W. Ğāzān und der Hafen Ğāzān in dessen Mündungsgebiet liegen. Diese Gegebenheiten werfen ein deutliches Licht auf die großen Affinitäten, die den Ğ. Rāziḥ in seiner Geschichte stets mit dem nördlichen Hochland verbunden haben.

Davon deutlich verschieden ist das Fluttälersystem aus und zwischen den Ğ. Munebbih, Fayfā und B. Mālik. Die schon durch tektonische Vorgänge relativ einheitlichen und unzergliederten Steilaufstiege zum Hochplateau, dem diese Berge gegenüberliegen, sind hier auch durch rückschreitende Erosion in viel geringerem Ausmaß eingetieft oder gar zerschnitten. In rückwärtiger Richtung machen einige Hauptzuläufe dieser Entwässerungssysteme vielmehr vor dem Aufstieg zum Grabenrand, den sie eben nicht durchqueren, einen charakteristischen "Knick"; ihre oberen Zuläufe ziehen sich danach ungefähr rechtwinkelig auf die westlich orientierte Hauptflutrichtung zum Roten Meer und parallel zum Grabenrand entlang. Einen solchen "Knick" beschreibt zum Teil das W. ad-Dafaᶜ, ein großer Zulauf zum W. Bayš nördlich der Ğ. B. Mālik, ferner an deren Ostseite das W. ᶜAšūš als Hauptursprung des W. Ḍamad[9] und schließlich jene Zuläufe zum W. Ḍamad und die Nordostzuläufe zum W. Ğāzān, welche östlich des Ğ. Munebbih entspringen. Weiter südlich beschreiben auch zwei Zuläufe des W. Ḥulab und des W. Ğāzān östlich des Ğ. Rāziḥ (mit dessen Verbindungskamm zum Grabenrand als Wasserscheide zwischen ihnen) einen derartigen "Knick".

Die durch diese geknickten Oberläufe vertieften Talsohlen ziehen sich also unterhalb des Grabenrandes und parallel zu diesem hin. Sie liegen zwischen der Höhenstufe und den Osthängen der vorgelagerten Tihāma-Berge und bilden eine natürliche Trennlinie zwischen beiden, welche oft auch als soziale Grenze zwischen den Bewohnern zu beiden Seiten dient. Diese Art "geknickter" Oberläufe ist beim Ğ. Fayfā, als dem Grabenrand am weitesten westlich vorgelagertem Berg, nicht gegeben. Hingegen trennt sie die Ğ. B. Mālik und den Ğ.

Munebbih (letzteren mit der Talsohle von Madīna) besonders deutlich vom Steilanstieg zum Grabenrand.

Die in diesem Abschnitt breiter gegliederte Gebirgstihāma, in deren Kernbereich alle drei Massive aufragen (Ǧ. Fayfā, Ǧ. B. Mālik, Ǧ. Munebbih), bedingt einen besonders vielfältigen, kurvenreichen und langgestreckten Verlauf der Entwässerungssysteme nach Westen. Von den Süd- und Südosthängen des Ǧ. Munebbih sowie von den diesem gegenüberliegenden Anstiegen zum Hochland aus entwässern die bereits genannten Nordostzuläufe zum W. Ǧāzān. Alle anderen Fluttäler im Bereich des Ǧ. Munebbih, des Ǧ. Fayfā sowie der West- und Südhänge der Ǧ. B. Mālik entwässern in das W. Ḍamad, welches nördlich des W. Ǧāzān und südlich des W. Ṣabya zum Roten Meer verläuft. In das zwischen W. Ḍamad und W. Bayš in das Rote Meer einmündende W. Ṣabya entwässern keine Fluttäler aus den drei genannten Bergmassiven. Erst die Nordhänge der Ǧ. B. Mālik entwässern, wie auch die Nordhänge nördlich von Qaṭābir, über das W. ad-Dafaᶜ in das Quellgebiet des W. Bayš, das über einen großen Bogen aus den hier stark gegliederten Abhängen des ᶜAsīr schließlich nördlich des W. Ṣabya zum Roten Meer führt. Die vier Tihāma-Massive Ǧ. Rāziḥ, Munebbih, Fayfā und B. Mālik liegen somit von Süden nach Norden in den Entwässerungssystemen der Wādī's Ḫulab, Ǧāzān, Ḍamad (Ṣabya) und Bayš.[10]

Über die Nordostzuläufe des W. Ḫulab und des W. Badr als Südostzulauf des W. Ǧāzān ist der Ǧ. Rāziḥ vom Hochland leicht zugänglich, seine steilen Westhänge erschweren den Zugang aus der Tihāma. Die drei anderen Bergmassive liegen zwischen den Wādī's Ǧāzān und Bayš primär im Entwässerungssystem des W. Ḍamad. Sie sind durch den Steilanstieg zur Hochlandstufe und die reiche Gliederung der sie umgebenden Gebirgstihāma sowohl vom Hochland wie auch von der Tihāma aus relativ schwer zugänglich. Von ihnen liegt der Ǧ. Fayfā mit dem Eintritt des W. Ḍamad in die flache Tihāma dieser am nächsten, während der Ǧ. Munebbih über seine Nähe zum Grabenrand, zum Austritt des W. Ǧāzān und zum Ǧ. Rāziḥ dem Hochland näher liegt.

Ihre Entstehung als dem Grabenrand westlich vorgelagerte Bruchschollen bedingt, daß die hier behandelten vier Tihāma-Berge über keine historisch bekannten Eisenvorkommen verfügen. Die Region Ṣaᶜda ist an sich schon seit dem Mittelalter für traditionellen Eisenabbau bekannt[11], der fallweise noch bis in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts betrieben wurde. K. Meinhold hat im Rahmen eines deutschen Kooperationsprojektes einige dieser bekannten Erzlager der Region entlang ihres Ost-West-Profils aufgesucht und die Beschaffenheit dieses

"Gangerzbaus" analysiert.[12] Diese Art von Erzlager geht auf den tertiären Vulkanismus zurück, der mit der Aufwölbung vor dem Grabeneinbruch und der anschließenden weiteren Anhebung des Grabenrandes einherging. Die Erzgänge liegen daher in erster Linie direkt beim Grabenrand und in näherer und weiterer Distanz östlich davon, während westlich unterhalb des Grabenrandes nur wenige bekannte Erzabbaustellen liegen: Nur im südlichen Ḥiğāz hat W. Dostal eine traditionelle Abbau- und Verhüttungsstelle dieser Art in der Gebirgstihāma nachgewiesen[13]; im Gebiet der Ğ. B. Mālik im Norden bis zum Ğ. Rāziḥ im Süden gibt es hingegen keine bekannten Abbaustellen derartiger Lager. Die Masse der historisch bekannten und teilweise schon früh schriftlich erwähnten Abbaustellen der jemenitischen Nordprovinz liegt entlang der westlichen und östlichen Zuläufe zu den zentralen Hochlandbecken, im Becken von Ṣaʿda selbst sowie noch weiter östlich. Die westlichste dieser traditionellen Abbaustellen befindet sich bei Qaṭābir; orale Überlieferungen, ohne bisher nachgewiesene materielle oder literarische Hinweise, existieren außerdem für das Gebiet von Bawṣān[14] und den Ğ. al-Aswad (Kartenskizze 2).

Nach der geologischen Karte für den Westen der Provinz Ṣaʿda[15] ist für die Oberfläche des Ğ. Munebbih ein anderer Gesteinsaufbau als für den Ğ. Rāziḥ und das daran anschließende Hochland belegt. Der Ğ. Munebbih ist ein Schiefer-Massiv; davon ausgenommen ist seine höchste Erhebung, der al-ʿUrr. Für seinen Hauptkamm und die Westhänge ist dunkler Schiefer ausgewiesen (unter Einschluß von Biotit, Hornblende und Amphibolit sowie von Marmor und Graphit-Linsen); die unteren Osthänge sind von hellem Schiefer (Feldspat, Gneis, Metatuff).
Für den Ğ. Rāziḥ ist hingegen Gneis-Granit belegt, ebenso wie für ein breites Band im Hochland, das sich nordwestlich von Ṣaʿda erstreckt. Hinsichtlich seiner geologischen Oberfläche und der allmählichen, bruchlosen Anlage seines Hochlandaufstieges ist der Ğ. Rāziḥ ebenfalls viel eher als Teil des Hochlandes zu bezeichnen.

Demgegenüber weist der Ğ. Munebbih auch geologisch größere Affinitäten zu den beiden anderen hohen Tihāma-Bergen in seinem Nordwesten auf. Der Großteil seiner Oberfläche ist bestimmt durch das erwähnte Vorherrschen von Schiefer. Im Süden verläuft die Kontaktlinie dieses Munebbih-Schiefer zum Gneis des Ğ. Rāziḥ entlang des Oberlaufs des W. Ğāzān. Dieser zunächst hellere, rötliche Schiefer geht farblich allmählich in den dunklen Schiefer rund um die Hauptkammlagen über, von dem sich der helle, fast weiße Syenit des Hauptgipfels um den al-ʿUrr abhebt. Syenit ist ein hellgraues, granitartiges

Grundgestein mit wenig Quarz- und hohem Alkalifeldspatanteil; letzterer bedingt die helle Farbe.[16] Unter den gegebenen Klimabedingungen ist Syenit verwitterungsresistenter als Schiefer, bei dem diese Bedingungen stärker zur Geltung kommen. Der Ǧ. Munebbih kann daher als Bruchscholle aus dunklem Schieferklotz mit einem syenitischen Grundgebirgskern bezeichnet werden, welcher morphologisch härter ist. Aus der dunkleren Grundscholle (mit saurer Magma als Grundgestein) ist der helle, markante Gipfelstock wohl durch Abtragung herauspräpariert.[17]

In der Beurteilung seiner Bewohner wird am Gestein des Ǧ. Munebbih stets der Unterschied zwischen der "weißen" höchsten Erhebung des al-ᶜUrr und der "dunklen, schwarzen" Farbe des übrigen, tiefer gelegenen Hauptrückens des Ǧ. Munebbih betont. Wir werden auf einige Bedeutungen dieser hierarchischen Klassifikation, die "weiß/oben" von "schwarz/unten" differenziert, in weiterer Folge noch zu sprechen kommen. Hier soll nur deutlich darauf verwiesen werden, daß für diese "emische" Klassifikation ein natürliches Signifikat im Gesteinsaufbau des Berges selbst vorliegt, nämlich in der erwähnten Differenz zwischen Syenit und Schiefer.
Der am Ǧ. Munebbih vorherrschende dunkle Schiefer ist zugleich das entscheidende lokale Baumaterial, das am Berg in zahllosen Steinbrüchen bei Bedarf abgebaut wird. Aus den seltenen Marmoradern an der Oberfläche wird außerdem weißer Zierstein gewonnen. Die vielfältigen praktischen Kombinationsmöglichkeiten von beidem ergeben Gestaltungsmaterial gemäß der erwähnten "weiß/schwarz"-Klassifikation.

Der Gesteinsaufbau dürfte darüber hinaus die Grundwassersituation des Ǧ. Munebbih in Höhenlage mitbedingen. Über 1500m ü.M. treten (mit Ausnahme einiger hauswirtschaftlich genutzter Sickerquellen um den al-ᶜUrr) keine Quellen aus. Dies könnte zusammenhängen mit der Wasserdurchlässigkeit des im Syenit enthaltenen Alkali. Vom Ǧ. Fayfā ist ähnliches bekannt.[18] Demgegenüber weist der Ǧ. Rāziḥ, als ein in vielfachen Verwerfungen gegliedertes Gneis-Granit-Massiv, zahlreiche Quellen in mittlerer und höherer Lage auf. Daraus ergeben sich sehr unterschiedliche Anbaubedingungen für Kulturpflanzen mit hohem Feuchtigkeitsbedarf, darunter für eine Reihe von cash-crops. Ihre Anbaubedingungen sind am Ǧ. Rāziḥ wesentlich günstiger als am Ǧ. Munebbih.
Noch in einer anderen Hinsicht scheint der geologische Aufbau das ökonomische Potential des Ǧ. Rāziḥ gegenüber dem der Ǧ. B. Mālik, Fayfā und Munebbih begünstigt zu haben: Dies betrifft die bekannten Lager des Schnitzsteines naḥt, der am Ǧ. Rāziḥ eine der bedeutendsten Abbaustellen des gesam-

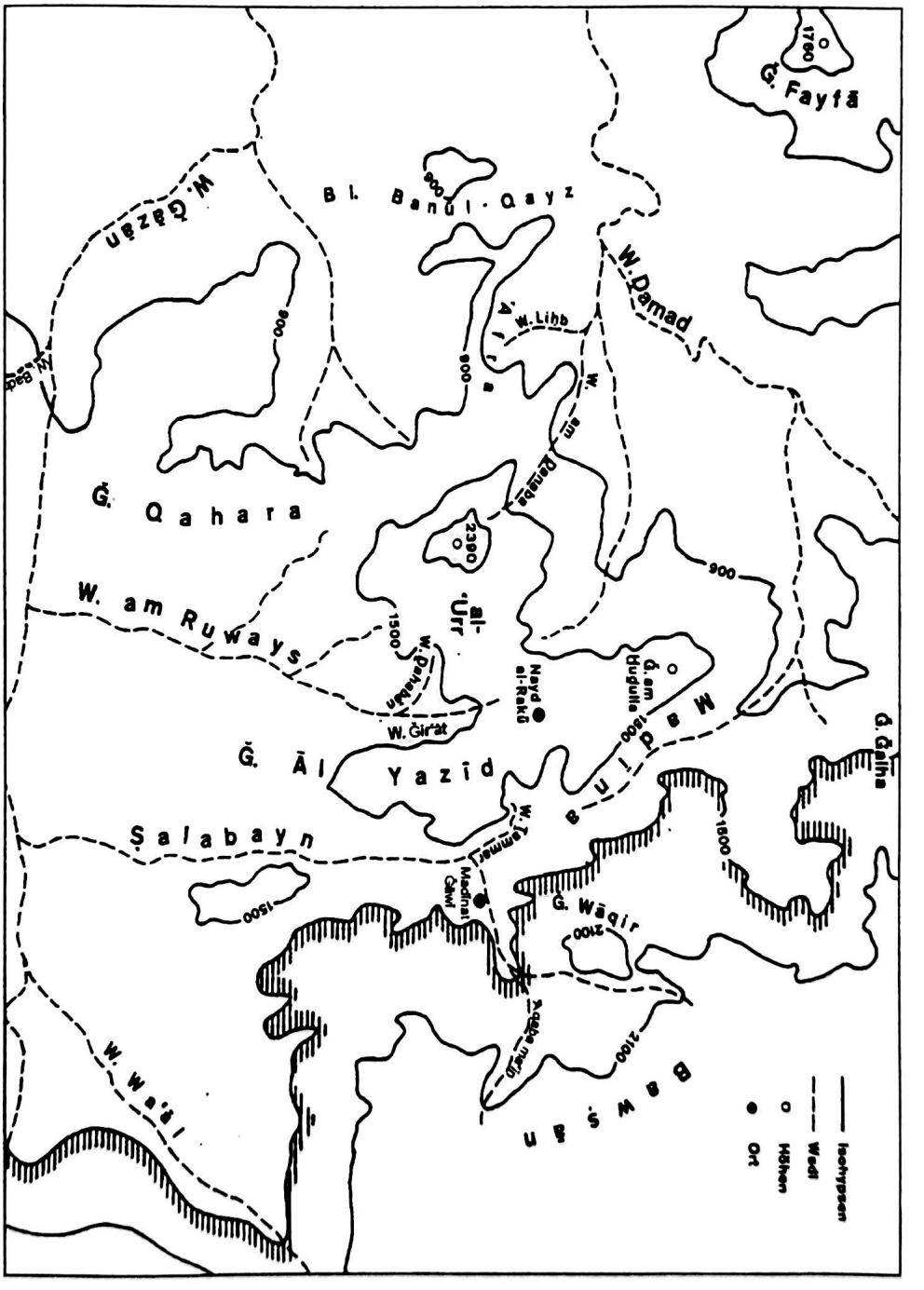
ten jemenitischen Hochlandes hat. Er wird dort in Serienproduktion zu Geschirr und Gefäßen verarbeitet, die in ganz Südwestarabien (nach den Hauptmarktorten) als "Ṣaᶜdī" oder "Haraḍī" bekannt sind. Dieser naḥt ist ein "metasomatisch veränderter Ultramafatit", und zwar "ein im Grenzbereich zum metamorphen Gestein befindliches Tiefengestein (Magmatit)" mit den "Hauptgemengeteilen Kalk und Chlorit".[19] Im Gneisgranit des Ǧ. Rāziḥ sind ungleich reichhaltigere Oberflächenlager dieses naḥt eingeschlossen als im Gestein des Ǧ. Munebbih, wo nur zwei kleine Abbaustellen am Osthang im Übergang von hellem zu dunklem Schiefer bekannt sind.

3.1.2. Naturräumliche Begrenzungen und Subzonen des Ǧ. Munebbih

Der Ǧ. Munebbih ist ein langgestreckter Bergrücken, der in der Hauptrichtung etwa von NNW nach SSO fast parallel zum Grabenrand verläuft (Kartenskizze 3). Dem Mittelteil dieses Bergrückens ist südwestlich ein ihn hoch überragender Bergstock angegliedert, der al-ᶜUrr. Der langgezogene Hauptkamm des Bergrückens verläuft zwischen 1740 und 1900m ü.M. Den niedrigsten Punkt erreicht der Hauptkamm im Gebiet des heutigen Verwaltungszentrums Nayd ar-Rakū, wo südwestlich die Hänge des al-ᶜUrr anschließen. Die Angaben über den Gipfel des al-ᶜUrr schwanken um 2300m[20]. Die maximale Ausdehnung des Bergrückens von seinen Nord- bis zu den äußersten Südausläufern beträgt etwa 22 km Luftlinie. Rechtwinkelig zur Hauptkammrichtung beträgt die Breite des Rükkens im Norden mindestens 5 km Luftlinie. Der Südteil ist hingegen durch die breit nach Westen und Süden ausladenden Hänge des al-ᶜUrr wesentlich ausgedehnter sowie durch die Gabelung, welche sich zwischen dem al-ᶜUrr und dem Südfortsatz des Hauptkammes ergibt. Dieser Südfortsatz heißt nach der ihn besiedelnden Untergruppe der Munebbih Ǧ. Āl Yazīd. In diesem Südbereich beträgt die maximale Luftliniendistanz zwischen den unteren Westhängen des al-ᶜUrr und den Osthängen des Ǧ. Āl Yazīd etwa 17 km.

Im Westen ist dem al-ᶜUrr ein langer Fortsatz ausgelagert, unter dessen Südvorbergen (Bl. Banū l-Qayz) das W. Ǧāzān in die tiefer gelegene Tihāma austritt. Der ᶜAfra-Kamm dieses Westfortsatzes des al-ᶜUrr bildet zugleich die Bergwasserscheide zwischen den Flutwässern zum W. Ǧāzān von den Süd- und Südosthängen des al-ᶜUrr und des Ǧ. Āl Yazīd, und jenen zum W. Ḍamad von allen anderen Abhängen des Ǧ. Munebbih.

Kartenskizze 3: Ğ. Munebbih und Randgebiete



Damit kann die unmittelbare Umgebung des Ğ. Munebbih wie folgt charakterisiert werden: Die langgestreckten, niedrigen äußersten Südausläufer des al-ᶜUrr und des Ğ. Al Yazīd stoßen von Norden her an den Oberlauf des W. Ğāzān, an dessen Südseite die ersten Hänge des Ğ. Rāziḥ beginnen. Die unteren Nordwesthänge des al-ᶜUrr sowie die Nordwestausläufer des Hauptkammes und seine Nordhänge stoßen an den südöstlichen Oberlauf des W. Ḍamad. Dieses durchschneidet hier somit das Gebiet zwischen den Südhängen der Ğ. Fayfā und B. Mālik auf der einen Seite und dem Nordwestteil des Ğ. Munebbih auf der anderen. Nordöstlich des Ğ. Munebbih, aber von diesem abgesetzt, erstreckt sich der Rücken des Ğ. Ğalha[21], der mit dem Grabenrand über schroffe Felsmassive und Grate verbunden ist. Philby, der diesen unzugänglichen Teil des (zugleich saudisch-jemenitischen) Grenzgebietes zwischen den Munebbih und den B. Mālik 1936 abwanderte, kommentierte es als "easily the worst of all my experiences on Arabian mountains".[22]

Vom Hauptkamm des Ğ. Munebbih aus ist der Grabenrand etwa 13 km Luftlinie in nordöstlicher Richtung entfernt. Zwischen dem Ğ. Munebbih und dem Grabenrand erstrecken sich die "Knick"-Täler von Madīna und Ṣalabayn. Der Grabenrand ist in diesem Abschnitt, wie erwähnt, ein Steilaufstieg, der aber in sich gegliedert ist: Der Nordaustritt von Madīna zwängt sich zwischen dem Nordteil des Ğ. Munebbih und zerklüfteten Ausläufern des Steilanstiegs sowie des Ğ. Ğalha hindurch. Diese zerklüfteten Ausläufer östlich von Madīna gehen unterhalb des Grabenrandes nach Südosten hin in eine breitere Hügelkette über, die direkt in den Fuß des Steilanstiegs überleitet. Diese Hügelkette endet im Süden mit dem Massiv des Ğ. Wāqir, einer Ausformung des Grabenrandes. Dieser lange Gebietsstreifen östlich von Madīna, vom Ğ. Ğalha bis zum Ğ. Wāqir, zählt nicht mehr zum Naturraum des Ğ. Munebbih, ist aber von einem bedeutenden Munebbih-Segment bewohnt und gehört daher zum Territorium des Gesamtstammes. In diesem Fall stimmt die natürliche Abgrenzung des Ğ. Munebbih daher nicht mit seiner sozialen Begrenzung überein.

Oberhalb des Grabenrandes liegt, östlich dem Ğ. Munebbih gegenüber, die Hochfläche von Bawṣān vor den beiden Ğ. al-Aswad und Ya'ṣawm mit Gipfelhöhen von 2800m. Im unmittelbaren Übergang zwischen dem Ğ. Wāqir und dem Grabenrand bei Bawṣān stürzt eine steile, felsige Flutrinne ab. Dieser Hauptflutrinne entlang führt die ᶜAqaba Maᶜīn bis vor wenigen Jahren noch ein Fußsteig und die kürzeste Verbindung zwischen Ğ. Munebbih und Hochland. Das Flutbecken mündet in die Talsohle schließlich am Fuß des Ğ. Wāqir beim Marktort Madīnat Ğāwī in die breite Sohle von Madīna.

Dies ist die bereits erwähnte "Knick"-Talsohle von Madīna mit ihrer südlichen Fortsetzung, dem Taleinschnitt von Ṣalabayn, zwischen den Ostabhängen des Hauptkammes und dem Anstieg zur Höhenstufe. Die Sohle von Madīna ist 3 bis 5 Kilometer breit, das Tal Ṣalabayn ist ein V-Tal. Madīna entwässert zum W. Ḍamad, sein Südteil und Ṣalabayn entwässern hingegen zum W. Ǧāzān. Madīna bildet folglich eine Talwasserscheide zwischen den Zuläufen zum W. Ǧāzān und jenen zum W. Ḍamad, die Talsohle ist in diesem Bereich kartographisch als quartäre (alluviale) Sandaufschüttung ausgewiesen.

Nach dieser Bestimmung der Rand- und näheren Grenzgebiete können wir uns nun der Charakterisierung der eigentlichen Kernlandschaften des Ǧ. Munebbih zuwenden. In der landschaftlichen Gestalt des Ǧ. Munebbih steht eine einheitliche Gliederung des Nordteils der üppigen Formenvielfalt des Südteils gegenüber. Wir beginnen mit der Nordspitze des Hauptkammes. Diese steigt vom W. Ḍamad weg mit einem relativ steilen Grat zum Ǧ. am Ḥuḍulla auf. Diese Nordspitze bildet einen prominenten, weithin sichtbaren Zacken und gilt nach dem al-ᶜUrr als zweiter Gipfel des Gesamtmassivs. Der Gipfel des Ǧ. am Ḥuḍulla ist der nördliche Endpunkt des Hauptkammes, von dort senken sich die Nordwestabhänge im Steilabfall wenig zergliedert und ohne breitere untere Ausläufer zu den Ufern der Zuläufe des W. Ḍamad ab, das sie in einer geneigten Ebene erreichen. Vom Grat des Ǧ. am Ḥuḍulla weg verbreitert sich der Hauptkamm nach Süden hin immer mehr, bis er zu einer weiteren Erhebung anläuft. Von dieser weg verläuft dann der kürzere Mittelteil des Hauptkammes in Nord-Süd-Richtung, wobei er breitere Rückenform mit einigen hochgelegenen Verebnungen annimmt. Auch die West- und Ostabhänge des Nord- und Mittelteils des Hauptkammes bis Nayd ar-Rakū sind im Prinzip wenig gegliederte Abhänge, die allerdings meist erst in mittlerer Lage schroff und teils felsig abstürzen. Die mittleren und oberen Westhänge sind dabei etwas stärker von Rinnen durchfurcht, was mit der hier wesentlich stärkeren Erosion durch Flutabwässer zusammenhängt. Diese Rinnen gehen entlang des nordwestlichen Bergfußes in zerklüftetes Hanggebiet über, an dessen Fuß bei einigen Orten Sickerbrunnen und sogar heiße Quellen entspringen. Eine wichtige, tektonisch bedingte Gliederung des Westhanges ist die Auslagerung eines ungefähr nach Nordwesten in Richtung auf den Ǧ. Fayfā weisenden Kammes, der sich bei etwa 1000m ü.M. vom Westabhang langgezogen zum W. Ḍamad absenkt. Entlang dieses Kammes führt die einzige Route, über die der Hauptkamm von Westen oder Norden her vom W. Ḍamad aus zugänglich ist. Dieser Kamm bildet mit dem eigentlichen Westhang und den Nordabhängen des al-ᶜUrr im Süden einen großen Bogen, aus dem die wichtigsten Flutzuflüsse des Westhanges zum W. Ḍamad entspringen.

Die im Bereich des Nord- und Mittelkammes wichtigste Gliederung des Osthanges ist das W. Ţammar. Es verläuft in einer tiefen und weniger steilen Fallinie von Nayd ar-Rakū nach Madīna und kommt vom niedrigsten Punkt des Hauptkammes bei jenem Abschnitt herunter, ab dem sich der Ǧ. Āl Yazīd etwas absetzt. Bei der Mündung des W. Ţammar nach Madīna treten im Bereich einiger hier vorgelagerter niedriger Kuppen mehrere Sickerbrunnen aus. Diesem Mündungsbereich liegt zudem noch die Mündung des Abstiegs vom Hochland zwischen Ǧ. Wāqir und Madīnat Ǧāwī gegenüber. Damit ist das W. Ţammar vom Randgebirge aus, also über Bawṣān oder vom Ǧ. Rāziḥ her, der wichtigste Zugang zum Hauptkamm des Ǧ. Munebbih.

Der Südteil des Gesamtmassivs ist geprägt durch die "Gabelung" des Hauptkammes in den Ǧ. Āl Yazīd als seine eigentliche Fortsetzung im Südosten, und in den selbst wiederum reich gegliederten Block des al-ᶜUrr im Südwesten. Dadurch ist der Südteil ab Nayd ar-Rakū von Osten nach Westen fast ebenso ausgedehnt wie der Nord-Süd-Kamm.[23]

Die Hauptkammrichtung des Ǧ. Āl Yazīd verläuft parallel zu der des Mittelteils, also fast genau in Nord-Süd-Richtung, aber etwa 2 km Luftlinie weiter östlich und 2,5 km südlich davon. Der Mittelteil des Hauptkammes ist mit dem Kamm des Ǧ. Āl Yazīd durch den östlichen Arm seiner "Gabelung" verbunden. Der Kamm des Ǧ. Āl Yazīd steigt in seinem nördlichen und mittleren Teil wieder auf die durchschnittlichen Höhen des Hauptkammes im Norden an. Zwischen diesen Höhen bildet sein Kamm eine langgestreckte, flachere Mulde. Von der südlichen Höhe an sinkt der Kamm dann allmählich ab. Im Gegensatz zum ungegliederten Steilabstieg beim Ǧ. am Ḥuḍulla im Norden ist der Abfall des Hauptkammes hier im Süden also langgestreckt, flacher und reich gegliedert. Dieser Südabfall des Ǧ. Āl Yazīd bildet somit den äußersten Ostrand der ausladenden Tiefhänge des Südgebietes des Ǧ. Munebbih. Erst knapp oberhalb des ostwestlich verlaufenden W. Ǧāzān, im Bereich des Mündungs-"Knickes" von Ṣalabayn beim Zusammenfluß mit dem vom Ǧ. al-Aswad kommenden W. Waᶜāl, senkt sich der Südhang in einem steileren Abfall, der ihn auch mit dem Osthang vereint, zu den Ufern der Flutsohlen des W. Ǧāzān ab. Von den Munebbih wurde mir versichert, daß das ostwestliche Flutbecken bereits ab der Einmündung von Ṣalabayn den Namen W. Ǧāzān trage. Der Name "W. Maᶜbar", der auf einigen Karten (wohl nach Philby) eingetragen ist, war ihnen hingegen gänzlich unbekannt.[24] Die Ostflanke des Ǧ. Āl Yazīd bildet insgesamt einen schroffen, felsigen Steilabfall, der damit die kontinuierliche Fortsetzung der nördlicheren Osthänge bildet. Süd-

lich der Talwasserscheide von Madīna gelegen, bildet diese Ostflanke hier aber den Westhang des engen V-Einschnittes von Ṣalabayn, dessen Flutbett damit unterhalb des Kammes des Ǧ. Āl Yazīd und parallel dazu nach Süden verläuft. Von den West- und Osthängen des Ǧ. Wāqir weg, und dann entlang der Osthänge von Ṣalabayn, wird der Steilanstieg zum Grabenrand dem Gebiet des Nachbarstammes der Ǧumāᶜa zugerechnet, was freilich nicht immer unumstritten ist.[25] Insgesamt stimmt aber die natürliche Südostbegrenzung des Ǧ. Munebbih durch Ṣalabayn mit der Grenze des tribalen Territoriums überein.

Im Gegensatz zu seinen steilen Osthängen fallen die unteren Westhänge des Ǧ. Āl Yazīd in einer Grundform mit den Südhängen breit und ausladend ab. Sie bilden damit den östlichen Bereich des W. am Ruways, das dieses tiefliegende Südgebiet des Ǧ. Munebbih bis zum W. Ǧāzān hin prägt. Das W. am Ruways entspringt am Südhang des al-ᶜUrr; erst nach seiner Vereinigung mit dem W. Dahabān wird es zu einer breiten Talsohle. Das W. Dahabān entspringt seinerseits im innersten Teil der "Gabelung", nahe dem Sitz der Häuptlingslinie der Munebbih, Yuqallis, einige Kilometer südöstlich von Nayd ar-Rakū, und vereinigt sich mit dem von dort kommenden W. Ǧirᶜāt. Die Oberläufe dieser beiden Wādī's bilden daher die Abgrenzung zwischen Ǧ. Āl Yazīd und dem al-ᶜUrr. In diesem Bereich formt die Südseite der "Gabelung" einen schroffen, schluchtartigen Einschnitt, der von den oberen Osthängen des al-ᶜUrr, von den Kämmen der "Gabelung" und vom Nordkamm des Ǧ. Āl Yazīd zahlreiche Flutzuläufe erhält. Dieser schluchtartige Einschnitt führt tief hinunter, bis an den Fuß der Steilhänge zwischen dem al-ᶜUrr und dem Ǧ. Āl Yazīd. Mächtige Blöcke und Schotterhalden zeugen dort von der Kraft, welche die Fluten erreichen können: Das W. am Ruways ist der Hauptzulauf aus dem Massiv des Ǧ. Munebbih zum W. Ǧāzān. Von den sanften oberen und den schroff abfallenden mittleren und unteren Südosthängen des al-ᶜUrr erhält es weitere bedeutende Zuläufe. Die Westbegrenzung dieses Talsystems von am Ruways bildet der Südfortsatz des al-ᶜUrr, der nach einem Munebbih-Segment auch Ǧ. Qahara genannt wird, welcher selbst weitere Flutzuläufe in das Talsystem einbringt. Der Kamm dieses Südfortsatzes ist etwa 6 km Luftlinie von jenem des Ǧ. Āl Yazīd entfernt und verläuft fast parallel zu ihm, ohne aber seine Höhe zu erreichen. Auch er senkt sich mit etwas reicherer Gliederung direkt zum Mündungsgebiet des W. am Ruways in das W. Ǧāzān ab. Das gesamte Talsystem liegt somit zwischen den Südosthängen des al-ᶜUrr, dem Ǧ. Qahara, dem Ǧ. Āl Yazīd und dem Oberlauf des W. Ǧāzān.

Von den Westhängen des Ǧ. Qahara bis zum Bl. Banū l-Qayz erstreckt sich ein Gebiet, das dem Talsystem des W. am Ruways ähnelt, wenn es auch in seinen Unterhängen felsiger und zerklüfteter ist. Das Bl. Banū l-Qayz besteht, wie erwähnt, aus einigen niederen, dem al-ᶜUrr westlich vorgelagerten Hügeln und Rücken, von denen einige ungefähr parallel zur Hauptkammrichtung des Ǧ. Munebbih verlaufen. Südlich des nordwestlichsten dieser Vorberge tritt das W. Ǧāzān in die tiefgelegene Tihāma aus. Die Vorberge selbst sind überwiegend nicht mehr Stammesgebiet der Munebbih, sondern der Banū l-Qayz, nach denen sie benannt sind. Von ihrem Mittelteil steigt der ᶜAfra-Kamm[26] an, der sich mit mehreren Unterbrechungen zunächst flach und dann äußerst steil bis zum Nebengipfel des al-ᶜUrr hinzieht. In seinem Steilteil beschreibt der ᶜAfra-Kamm einen nordwärts geschwungenen Bogen, ansonsten weist seine Fallrichtung eher nach Westen. Dieser Westkamm des al-ᶜUrr ist die bereits erwähnte Bergwasserscheide zwischen den Zuläufen zum W. Ǧāzān und jenen zum W. Ḍamad in diesem Bereich. Der ᶜAfra-Kamm bildet zu jenem des Ǧ. Qahara fast einen rechten Winkel, setzt aber höher am al-ᶜUrr an. Zwischen beiden fällt ein weiterer, etwas kürzerer Kamm ab, der die Zuläufe des ᶜAfra-Kammes zum W. Ǧāzān von jenen trennt, die der dem Ǧ. Qahara zugewandten Seite entspringen. Diese Zuläufe vereinigen sich unterhalb des Trennkammes und münden in das W. Ǧāzān knapp vor dessen Austritt in die flache Tihāma. Der gesamte Südwesthang des al-ᶜUrr ist wesentlich steiler als seine anderen Hänge; sein Fuß ist an dieser Seite in zerklüftetes, felsiges Gelände mit Blockwerk und großen Geröllhalden gegliedert, erst in größerer Entfernung dazu beginnen Aufschotterungen, sandige Flächen und Schwemmland. Der Südwestfuß fällt zunächst flacher ab als das W. am Ruways. Südlich einer vorgelagerten Hügelkette, die die Fortsetzung des Zwischenkammes zu sein scheint, mündet das W. Badr, das aus Südosten von Ġamar beim Ǧ. Rāziḥ her kommt, in das W. Ǧāzān. Die Stammesgrenze verläuft in diesem Gebiet entlang des W. Ǧāzān und östlich der Berge des Bl. Banū l-Qayz. Dieser steinige Südwestfuß des Ǧ. Munebbih ist von allen Subzonen des Gesamtmassivs der tiefgelegenen Tihāma am nächsten zugewandt, dorthin durch den Austritt des W. Ǧāzān am weitesten geöffnet und ihr auch klimatisch am ähnlichsten. Es kann als "Pforte" zur Tihāma bezeichnet werden. Wie in späterer Folge zu sehen sein wird, siedeln hier Untergruppen der Munebbih, denen eine rezente Herkunft aus der Tihāma nachgesagt wird, und zwar eher in dem Teil, der dem Westkamm näher liegt. Der dem Ǧ. Qahara zugewandte Teil hingegen ist jener, der dem Talsystem des W. am Ruways ähnlicher ist.

Das Talsystem des W. am Ruways und seine westlichen Nachbargebiete bilden somit eine eigene, tiefgelegene Landschaft, die vor allem durch breite und flachere Flutsohlen der Wādī's und ihrer Zuläufe sowie durch die Schwemmufer zwischen niedrigen Kuppen und Hügeln strukturiert ist. Innerhalb des Gesamtmassivs des Ǧ. Munebbih bildet dieses niedere Talsystem eine eigene große Subzone, die sich durch Lage, Böden und Wasserzufuhr deutlich vom Hauptmassiv unterscheidet. Eine ähnliche, wenn auch ganz anders geartete, naturräumliche Sonderstellung nimmt im Stammesgebiet ansonsten nur die bereits behandelte Zone zwischen Ǧ. Ǧalha und Ǧ. Wāqir östlich von Madīna, unterhalb des Grabenrandes ein.
Diese beiden Subzonen sind das gemeinsame Siedlungsgebiet einer der beiden Stammeshälften, aus denen sich der Munebbih-Stamm zusammensetzt. Das Gebiet unterhalb des Grabenrandes ist eng mit dem Siedlungsgebiet der "Nordgruppe" der Ša^{c}ša^{c} verbunden, das Talsystem des W. am Ruways hingegen mit dem ihrer Südgruppe. Aufgrund dieses Siedlungsgebietes gilt diese Stammeshälfte als diejenige, die insgesamt "unten" siedelt, während die ^{c}Aliyīn eher die "oberen" Gebiete bewohnen.

Nach Behandlung der reichgegliederten unteren Südlagen des Ǧ. Munebbih können wir uns nun der etwas einheitlicheren unteren Nordseite des al-^{c}Urr und schließlich dessen oberem Gipfelmassiv zuwenden.
Vom Westhang des al-^{c}Urr und von seinem Hauptmassiv fallen zwei breite Ausläufer nach Norden, in Richtung auf das W. Ḍamad, ab. Diese Ausläufer weisen in ihren Oberteilen noch flache Hänge und sogar einige Verebnungen auf. In ihren Mittelteilen formen sie sich jeweils zu steilen Graten, die sich im Unterteil wieder zu flacheren Ausläufern verbreitern. Zwischen diesen beiden Ausläufern entspringt das W. am Ḏanaba unterhalb des Gipfelmassivs. Es wird dort von zwei Quellen gespeist und führt daher auch außerhalb der Regenzeiten (bis in seinen Mittelteil hinunter) fast immer Wasser in Form eines kleinen Rinnsals. Im Talbereich vereinigt sich das W. am Ḏanaba mit dem von den Tiefhängen des al-^{c}Urr kommenden W. Liḥb sowie mit dem bereits beschriebenen Flutbett, das die Zuflüsse vom Westhang des Nordkammes und vom Nordwestteil der "Gabelung" zusammenfaßt, zum Hauptzufluß des W. Ḍamad aus dem Bereich des Ǧ. Munebbih. Dieser Hauptzufluß, den ich nicht besucht habe, wurde mir als Fortsetzung des W. Liḥb genannt. Er verläuft unterhalb des beschriebenen, dem Nordkamm angegliederten Kammes, in Richtung auf den Ǧ. Fayfā, bis er auf den Oberlauf des W. Ḍamad trifft. Dieses Gebiet ist die zweite, nördliche "Pforte", über die sich tiefere Ausläufer des Ǧ. Munebbih entlang eines großen Flutbettes zur niedergelegenen Tihāma hin öffnen. Von diesem Mündungsgebiet

in die Tihâma bis zum Nordabfall des Ğ. am Ḥuḍulla verläuft die Stammesgrenze unterhalb des erwähnten Kammes.

Das Gipfelmassiv des al-ᶜUrr ist durch seine Höhe, die geologisch bedingte helle Färbung seines Gesteins, seine vielfältige Gliederung, die zerklüfteten Felsabstürze und - wie wir sehen werden - durch Klima und Vegetation zweifellos die markanteste Form des Ğ. Munebbih. Den eigentlichen Gipfel bildet eine runde Kuppe, die nach allen Seiten hin zunächst einige Dutzend Meter abfällt, im Osten und Süden in Gestalt von Felsklippen. Von dort schließen Kämme und Grate an, die nach Osten allmählich zur "Gabelung" und nach Süden zum Ğ. Qahara hin führen. Dazwischen liegt ein sanfterer Grat, über diesen führt der Hauptzugang zum al-ᶜUrr hinauf. Er beginnt bei am Ḥaffân, der breitesten der hochgelegenen Verebnungen, die in eine zweite Verebnung, am Rufqa, übergeht. Oberhalb dieser großen Verebnungsflächen liegt, der "Gabelung" und dem Nordanfang des Ğ. Âl Yazîd gegenüber, das Dorf der Häuptlingslinie Yuqallis am Beginn des W. Ḏahabân, unterhalb des Sattels von Nayd Šawḥaṭ (Dialekt: Šowḥaṭa).
Nach Nordwesten hin senkt sich der Hauptgipfel zunächst in die Sattelmulde von Nayd am Maqrâne ab. Von dort zieht sich in gleicher Richtung ein etwa 1,5 km langer Gipfelkamm zum tiefer gelegenen Nebengipfel des al-ᶜUrr, am Ḥannâne, wieder hinauf, von dem der ᶜAfra-Kamm zu den Bergen der Banû l-Qayz hin abfällt. Die Südwestseite des Kammes senkt sich ebenfalls steil in Richtung auf den Tihâma-Austritt des W. Ğâzân hin ab.
Die Nordseite des Gipfelkammes und die Nord- und Nordostseite des Hauptgipfels überblicken hingegen wiederum flachere Verebnungen unterhalb von Nayd am Maqrâne, unter denen das W. am Ḏanaba zwischen den zwei genannten Ausläufern entspringt.
Der Zugang zum Hauptgipfel des al-ᶜUrr verläuft somit zunächst über den Grat im Südosten und muß die felsigen Süd- und Ostabstürze und -klippen umgehen, um dann von der Nordseite aus nach Nayd am Maqrâne zu gelangen. Von dort aus ist der Hauptgipfel erreichbar. Diese Route ist nicht nur Anmarschweg für die Bewohner der Gipfelregion und ihre Besucher (darunter zu wiederholten Malen auch ein Ethnologe): Der Gipfel des al-ᶜUrr ist zugleich häufigster Zielpunkt eines wichtigen Stieropfers, das im Zusammenhang mit dem Sternenkalender zu behandeln ist.

Vom Gipfel des al-ᶜUrr aus sieht man in das nördliche Hinterland des Ğ. Fayfâ und der Ğ. B. Mâlik, und nach Süden hin in das Umland des Ğ. Râziḥ. Im Osten begrenzen das Randgebirge mit den Ğ. Wâqir, al-Aswad und Ya'ṣawm die Sicht,

im Westen sieht man an besonders schönen Tagen (angeblich) die Küste des Roten Meeres. Der al-ᶜUrr bietet nicht nur eine hervorragende Fernsicht. Der Gipfel ist auch seinerseits aus großer Entfernung und ebenso, mit wenigen Ausnahmen, von den meisten Untergebieten des Ǧ. Munebbih selbst aus zu sehen. Auch heute noch wird "ᶜUrr", das sabäische Wort für Berg, als Metonym für "Ǧ. Munebbih" verwendet. Zur Zeit des großen jemenitischen Gelehrten al-Hamdānī, im 10. Jh.u.Z., dürfte das gesamte Massiv des heutigen Ǧ. Munebbih noch al-ᶜUrr genannt worden sein.[27]

Auf der Grundlage dieser topographischen Gegebenheiten, sowie bereits im Hinblick auf die anschließend zu erörternden klimatischen und vegetationsbezogenen Verhältnisse, sind acht naturräumliche Subzonen im Stammesgebiet der Munebbih zu unterscheiden (Tabelle 1). Die beiden Hauptkriterien dafür sind die Höhenstufen und die Exponiertheit gegenüber den vorherrschenden Westwinden.

3.1.3. Agroklimatische Verhältnisse am Ǧ. Munebbih

Für den Jemen liegen insgesamt nur wenige, oft nur ungenaue und selten mehrjährig erhobene, klimatische Meßdaten vor.[28] Dieser Mangel an verläßlichen und exakten Daten ist selbst für die Hauptorte des Landes noch immer bis zu einem gewissen Grad charakteristisch, um so mehr ist er für entlegene Randgebiete, wie den Ǧ. Munebbih, gegeben. Etwas günstiger ist die klimabezogene Datenlage im benachbarten Südwesten Saudi-Arabiens, doch darf auch die Validität der dortigen Meßstationen-Angaben nicht überschätzt werden. Darüber hinaus bedingt die heterogene, kleinräumige und kammerartige Gliederung Südwestarabiens größte lokale Unterschiede, die speziell im Bereich des Grabenrandes wirksam sind.

Dies gestaltet die Situation schon für Fachleute schwierig, ganz zu schweigen für einen Ethnologen als metereologischen Nicht-Spezialisten. Das Thema dieser Arbeit macht freilich den Versuch einer Annäherung an die lokalen klimatischen Gegebenheiten unumgänglich. Dabei sind insbesondere diejenigen Faktoren zu berücksichtigen, die für die traditionelle Landwirtschaft und den örtlichen Sternenkalender entscheidend sind, nämlich Temperaturen und Niederschläge. Im Anschluß an Rathjens et al.[29] und Kopp[30] muß sich eine solche "ethnologische Annäherung" an die lokale, effektive Klimagliederung auf eine kombinierte Methode beschränken, die auf mehrere, verschiedenartige Quellen zurückgreift: Diese Quellen sind die Auskünfte der einheimischen Be-

Tabelle 1: Naturräumliche Subzonen im Stammesgebiet der Munebbih

Kurzbezeichnung	Charakterisierung
1) Gipfelmassiv	Gipfelregion des al-ᶜUrr sowie seine Oberhänge bis herab auf die Hauptkammhöhe, d.h. einschließlich der hochgelegenen Verebnungsflächen über seinen Mittelhängen
2) Hauptkamm	Umfaßt einen Nordteil vom Ǧ. am Ḥuḍulla bis zum Rand des kurzen, niedrigeren Mittelteils um Nayd ar-Rakū, und davon südöstlich anschließend den Nord- und Mittelteil des Ǧ. Āl Yazīd. Dazu zählen auch die flachen Oberteile der vom Hauptkamm abfallenden Hänge
3) mittlere Westhänge	Steilhänge und Kämme an der West-, Nordwest- und Südwestseite des al-ᶜUrr, und an den Westhängen des Nord- und Mittelteiles des Hauptkammes zwischen 1000 und 1400m ü.M.
4) tropische Gärten am Bergfuß	Bedingt durch die Existenz von Sickerbrunnen, Quellen und Thermen an einigen wenigen Orten des Bergfußes im Westen (vor allem am äußersten Nordwestfuß), Norden (außerhalb des eigentlichen Berggebietes am Fuß des Ǧ. Ǧalha) und Osten (vor allem der Austritt des W. Ṭammar nach Madīna) ist dort die Bildung "tropischer Gärten" möglich. Mit Ausnahme des Kaffeeanbaus ähneln Vegetation und Landwirtschaft den Bedingungen der mittleren Westhänge
5) Talsystem von am Ruways	Umfaßt das Wādī und seine Zuläufe sowie die mittleren und unteren Südosthänge des al-ᶜUrr, die Westhänge des Ǧ. Āl Yazīd,die Ost- und Westhänge des Ǧ. Qahara und das rechte Ufergebiet des W. Ǧāzān von der Ṣalabayn-Mündung bis zum Gebiet der "südlichen Tihāma-Pforte" (she. 8)
6) Fuß des Grabenrandes	Das Gebiet vom Ǧ. Ǧalha im Norden, über den Nordaustritt von Madīna entlang der Ostseite dieser Talsohle einschließlich der vom Grabenrand kommenden Täler bis zum Nordhang des Ǧ. Wāqir im Süden
7) Osthänge	Die vom Hauptkamm abfallenden Osthänge bis zum Bergfuß, von den Zuläufen zum W. Ḍamad im Norden bis zur Mündung von Ṣalabayn im Süden, mit Ausnahme der tropischen Gärten am östlichen Bergfuß
8) Tihāma-Pforten	Unter dieser Bezeichnung, die wir in Anlehnung an das einheimische "am Dāḫil" prägen, werden zwei Subzonen zusammengefaßt: Erstens das Austrittsgebiet des W. Ǧāzān in die tiefgelegene Tihāma östlich der Hügel der Banū l-Qayz und nördlich der Einmündung des W. Badr ("südliche" Tihāma-Pforte). Zweitens das Austrittsgebiet des W. Ḍamad in die tiefgelegene Tihāma am Fuß der Nordausläufer des al-ᶜUrr und der Nordwesthänge des Hauptkammes, mit Ausnahme der dort gelegenen tropischen Gärten ("nördliche" Tihāma-Pforte)

völkerung, die Beobachtungen von Reisenden (also vor allem meine eigenen Aufzeichnungen und jene von Philby), vorsichtige Analogieschlüsse von anderen, besser dokumentierten, isolierten Tihāma-Bergen, Rückschlüsse aus den örtlichen Vegetationsverhältnissen und schließlich kritische Schlußfolgerungen aus den vorhandenen Meßdaten über benachbarte Gebiete. Nochmals sei unterstrichen, daß es sich hierbei bloß um eine ethnologische Annäherung an Richtwerte und Größenordnungen und um den Versuch eines Nicht-Spezialisten handeln kann.

Die niedrige Breitenlage des Jemen bedingt grundsätzlich randtropische Verhältnisse[31] als allgemeine Klimabedingungen. Die bisher getroffene naturräumliche Einordnung des Ǧ. Munebbih als isolierter Tihāma-Berg in die "untere" und "obere" Höhenstufe (Zonen C und D) erlaubt nunmehr, dieses Gebiet als Bestandteil des "immergrünen Regen- oder Nebelgürtels" (in der Terminologie von Rathjens et al., Kopp und K. Abdulfattah[32]) zu klassifizieren. Das damit verbundene, gemäßigte und feuchte Klima in mittleren und höheren Lagen nähert sich allerdings im Bereich des Bergfußes deutlich den niederschlagsarmen, schwülen und heißen Gegebenheiten der gebirgsnahen östlichen Tihāma an.

Damit sind auch die Temperatur- und Niederschlagsverhältnisse am Ǧ. Munebbih geprägt durch die Lage zwischen den klimatischen Extremen der Tihāma und des Randgebirges, wobei allerdings die Nähe zum feuchten und gemäßigten Extrem des Randgebirges vorherrscht. Das Randgebirge und die obere Höhenstufe ist die kühlste und niederschlagsreichste Zone Südwestarabiens.[33] Die Tihāma hingegen zählt mit durchschnittlichen Jahrestemperaturen von über 30°C und durch ihre Lage längs des Roten Meeres zu den heißesten und schwülsten Gebieten der Erde, was das dort mögliche Nutzpflanzenspektrum entsprechend einschränkt.[34] Die Berglage im naturräumlichen Übergangsgebiet bedingt am Ǧ. Munebbih daher größte Unterschiede auf engstem Raum bezüglich Temperatur und Niederschlag. Die wesentlichen Differenzierungsmerkmale dafür sind Höhenlage und Exposition nach Osten oder Westen, so daß zur näheren Bestimmung auf die getroffene Einteilung der Subzonen des Ǧ. Munebbih zurückgegriffen werden kann.
Als Temperatur-Indikatoren für den Ǧ. Munebbih dienen uns Angaben aus allen genannten Quellen.

Der Kaffeeanbau ist an den mittleren Westhängen des Ǧ. Munebbih erst ab einer Höhe von etwa 1200m möglich, welche damit als untere "thermische Höhengrenze" anzusprechen ist. Darunter "erreichen die sommerlichen Maxima

Werte, die zu Hitzeschäden führen."[35] Diese Höhenlinie kann somit auch als ungefährer oberer Übergangsbereich der Temperaturen der Gebirgstihāma zu jenen des Regen- und Nebelgürtels angesprochen werden. Die untere thermische Höhengrenze liegt hier somit etwas höher als im jemenitischen Durchschnitt (1000m), was durch die Exposition des Berges gegenüber dem flachen Teil der Küstenebene bedingt sein dürfte. An den Osthängen des Ğ. Munebbih reicht diese Höhengrenze sogar bis unterhalb des Hauptkammes, denn hier bringen nicht nur die geringeren Niederschläge weniger Abkühlung: Wie im Bereich des Ğ. Ḥaraẓ ist die leeseitige Hanglage auch am Ğ. Munebbih dadurch benachteiligt, daß die meist vorherrschenden Westwinde hier zu "heißen, föhnigen Fallwinden" werden.[36]

Diese relativ hohe Lage der unteren thermischen Höhengrenze könnte mitverantwortlich dafür sein, daß die Frostgrenze ("obere thermische Höhengrenze") ebenfalls im Oberbereich liegt. Frostfreiheit ist im Jemen meist bis in Lagen von 2000 bis allerhöchstens 2200m gegeben, am Ğ. Munebbih reicht sie bis in Höhen von etwa 2100m. "Frost tritt mehr oder minder regelmäßig in den Wintermonaten auf, er beschränkt die Lebensbedingungen aller Pflanzenarten des tropischen Tieflandes und der meisten submontantropischen Arten".[37] Einige Obstsorten der gemäßigten Zonen, "für die Minustemperaturen (hingegen) unabdingbar"[38] sind (wie Äpfel oder Pfirsiche) gedeihen ausschließlich an den obersten Hängen des Gipfelmassivs. Für ektropische Pflanzen und Anbauprodukte der gemäßigten Zone ist am al-ᶜUrr mit seinem Gipfel um 2300m keine temperaturbedingte Obergrenze ersichtlich.
Auch in höheren Kammlagen und auf den anschließenden Hängen und hochgelegenen Verebnungsflächen des al-ᶜUrr (zwischen 1900 und 2150m) gedeihen mit Kaffee, Granatäpfeln und früher sogar Baumwolle noch Pflanzen, die unter starkem Frost Schaden nehmen würden. Die auftretenden Euphorbien-Arten, vor allem die Euphorbia ammak (der lokale Name lautet nicht ᶜamaq, sondern ᶜalaq), sind nach Müller-Hohenstein und al-Hubaishi "sehr kennzeichnende Pflanze(n) dieser 'Wolken'-Zone".[39] Aufgrund dieser Gegebenheiten schätze ich für den Ğ. Munebbih die thermische Höhengrenze für die Westhänge bei 1100m, für die Osthänge um 1250m; die Frostgrenze vermute ich bei 2100m.
Die Meßdaten aus dem benachbarten südwestlichen Saudi-Arabien deuten an, daß die Temperaturschwankungen zwischen den heißesten und den kühlsten Monaten im südöstlichen Bereich der Provinz Ğāzān in Nähe des Grabenrandes relativ niedrig sind.[40]
Die für diese Nachbarregion analysierten Temperaturmeßdaten können zusätzlich und vergleichsweise für den Ğ. Munebbih herangezogen werden.

Die Berechnungen von K. Abdulfattah haben hier für das Verhältnis von Temperatur-Jahresmittel zu Höhenlinie einen Koeffizienten von 1°C pro 150m Höhenunterschied ergeben. Die beiden Orte Malāki in der flachen Tihāma von Ǧāzān (157 m ü.M.) und Abhā, der Hauptstadt des ᶜAsīr (in Nähe des Grabenrandes, 2300m ü.M.), liegen etwa einen Breitengrad nördlich des Ǧ. Munebbih und weisen relativ lange Meßreihen (mindestens sechs Jahre) auf. Das Temperatur-Jahresmittel von Malāki liegt bei 30,5°C, jenes von Abhā bei 16°C. Für die Übertragung des Koeffizienten auf die Höhenlinie des Ǧ. Munebbih ist darüber hinaus zu berücksichtigen, daß sich das Temperatur-Jahresmittel im Südwesten Saudi-Arabiens von Norden nach Süden mit jedem geographischen Breitengrad um etwa 1°C erhöht.[41]

Daraus ergäben sich für den Ǧ. Munebbih als ungefähre Richtwerte die Temperaturjahresmittel von 23°C bei 1400m, von 20°C bei 1900m und von 17°C bei 2300m ü.M.
Müller-Hohenstein und al-Hubaishi schätzen diese Mittel allgemein für die AR Jemen mit ± 30°C bei 1000m, ± 25°C bei 1600m und ± 20°C bei 2200m (oberer Grabenrand).[42] Damit sind die Temperaturen am Ǧ. Munebbih in höheren Lagen etwas gemäßigter als Vergleichswerte im jemenitischen Durchschnitt.
Wie in ganz Südwestarabien ergibt sich auch hier bei geringer Luftlinienentfernung zwischen Grabenrand und Tihāma ein Nebeneinander von Luftmassen extrem unterschiedlicher Temperatur und auch Feuchtigkeit, was bereits Kopp hervorgehoben hat.[43] Dies ist Anlaß für intensive Austauschvorgänge, wie Staubstürme, tagesperiodische und jahreszeitliche Winde und auch Nebelbildung (ġumāma) rund um das Gipfelmassiv des al-ᶜUrr. Letztere ist durch die extrem hohe Luftfeuchtigkeit am Roten Meer mitbeeinflußt. Nebel können am al-ᶜUrr zu jeder Jahreszeit auftreten, wie auch das Vorkommen flacher Baumflechten in der Gipfelzone belegt. Ein bestimmter Jahresabschnitt im Juni namens ayyām am ġubra gilt jedoch als ausgesprochene Nebelzeit, in der ich auch zweimal im Abstand von zehn Tagen Hagel (baradin) erlebte. In der Tihāma von Ǧāzān bezeichnet man mit "ġubra" einen Nord- oder Westwind, der ab Ende Juni Staub und Sand bringt.[44]

Zur näheren jahreszeitlichen Charakterisierung der bisher formulierten Angaben über Temperatur- und Windverhältnisse, sowie als ein wichtiges Element in der nun folgenden Erörterung von Niederschlags-Indikatoren, muß nun auf das lokale Modell des Jahreszeiten-Zyklus eingegangen werden. Zu diesem Vorgriff auf das Ende des Kapitels wird von der lokalen Terminologie und dem eigentlichen Sternenkalender natürlich noch abgesehen und bloß eine Abstraktion des lokalen Modells als einer von mehreren Indikatoren herangezogen. Nach diesem Modell ist das Jahr in eine wärmere (April bis September) und eine kühlere Hälfte (Oktober bis März) gegliedert. Die wärmere Hälfte umfaßt selbst wieder zwei feuchte (vor allem April und Ende Juli/August) und einen trockenen,

heißen (Mitte August bis Anfang Oktober) Abschnitt. Ebenso ist die kühlere Hälfte in einen feuchten (November) und dann in einen trockeneren Abschnitt (bis März) untergliedert. Wir sehen hier noch von allen weiteren kulturellen Implikationen dieses, rund um die beiden Gegensatzpaare "heiß/kalt" und "feucht/trocken" aufgebauten, Modells ab. Es sei nur darauf verwiesen, daß mit diesen "emischen" Gegensatzpaaren[45] auch die beiden, für die Landwirtschaft tatsächlich entscheidenden klimatischen Faktoren bezeichnet werden können, nämlich Temperatur und Niederschlag.
Die warm/feuchte Jahreszeit ist durch die Frühjahrsregen zu Beginn und die Sommerregen an ihrem Ende charakterisiert. Zwischen beiden Regenzeiten liegt im Mai und Juni eine etwas trockenere, z.T. aber nebelige Phase. Ihr Ende und der Beginn der schwächeren Sommerregen kündigen wirbelige Westwinde und die damit einsetzenden, schon erwähnten, Nebel der ġubra an. Die daran anschließende heiß/trockene Jahreszeit ist begleitet von ebensolchen Winden aus dem Osten. Den Beginn der kühleren Jahreszeit eröffnen die Westwinde, denen wieder Nebel, Regen und Hagel folgen können. Diese kälteste Jahreszeit wird abgelöst durch die kühle Trockenperiode. Deren Ende und den Beginn der nächsten Frühjahrsregen kündigen Südwinde an.

Es ist davon auszugehen, daß dieses lokale Modell langjährige Klimabeobachtungen zusammenfaßt oder diesen zumindest nicht widerspricht. Von diesem Modell aus kann daher zunächst für die bereits erörterten Temperatur-Verhältnisse ergänzt werden, daß die Temperatur-Maxima in der Regel in den September und Oktober fallen, und die Temperatur-Minima in den Dezember und Jänner. Die wichtigsten jahreszeitlichen Winde kommen aus dem Südwesten (April und Juli/August), Osten (Mai und September) und Nordwesten oder Westen (November). Diese Windrichtungen werden in Zusammenhang mit Trockenperioden, vor allem aber mit den Regenzeiten gesehen, denen wir uns nun zuwenden.

Das lokale Modell verweist auf eine jahreszeitliche Teilung der Regenzeiten, wie sie in Varianten für ganz West- und Südwestarabien charakteristisch ist: Monsunale Niederschläge gehen im "Sommerhalbjahr" nieder, zyklonale Niederschläge hingegen im "Winterhalbjahr". Am Ğ. Munebbih kommen die Monsunregen aus dem Süden oder Südwesten, die Ausläufer mediterraner Zyklone hingegen aus dem Westen oder Nordwesten. Die Hauptniederschlagszeiten der Monsunregen sind April und Juli/August, die daher in europäischer Terminologie als "Frühjahrs-" und "Sommerregen" anzusprechen sind. Die mediterranen Zyklone gehen hingegen im November, oder danach, als "Winterregen" nieder. Die

Erfahrungs- und Erwartungshaltung der Munebbih weist den Winterregen die geringsten und den Frühjahrsregen die meisten Niederschlagsmengen zu.

Diese lokale Sicht wird durch die wissenschaftliche Literatur voll bestätigt. Das niederschlagsmäßige Übergewicht des Sommerhalbjahres überwiegt in der Tihāma erst an ihrem Ostrand in Nähe zum Grabenrand[46] als der niederschlagreichsten Region. K. Abdulfattah hat darauf verwiesen, daß die Kammlinien der isolierten Tihāma-Berge im Grenzbereich zwischen Ǧāzān, Nordwestjemen und ᶜAsīr nahezu einen rechten Winkel zur Südwest-Richtung der Sommermonsune bilden.[47] Dies und die hier niedrige und schmale Vorgebirgs-Ausdehnung der Gebirgstihāma bedingen, daß die an sich schon stärkeren Frühjahrs- und Sommerregen von den Kämmen und Gipfeln dieser Berge buchstäblich aufgefangen und gebrochen werden. Winterregen sind im übrigen Jemen zwar bekannt, aber nicht allzu häufig.[48] Ihre Bedeutung nimmt erst nach Norden hin deutlich zu und überwiegt daher im Nord-ᶜAsīr und im südlichen Ḥiǧāz. Im Süd-ᶜAsīr und Nordwestjemen handelt es sich folglich um die äußersten südlichen Ausläufer der mediterranen Zyklone. Die an sich schon (im Vergleich zu den Monsunen) schwächeren Niederschlagsmengen aus Nordwesten und Westen werden dabei noch etwas von den Bergrücken abgefangen, die dem Ǧ. Munebbih an dieser Seite vorgelagert sind, also vom Ǧ. Fayfā und dessen nördlichen Nachbarbergen. Trotzdem dürften die Winterregen zumindest in den Gipfelregionen des al-ᶜUrr beständiger als in irgendeiner anderen Region des Jemen niedergehen: Im Bereich des Gipfelmassivs wird die Winteraussaat regelmäßig noch vor dem Einsetzen der Regen durchgeführt, was eine relativ sichere Erwartungshaltung voraussetzt.

Saudische Niederschlagsmeßdaten aus Südost-Ǧāzān sind leider nur rudimentär vorhanden, die Meßstationen für die isolierten Tihāma-Berge sind überdies am Bergfuß und nicht am Kamm oder Gipfel eingerichtet, und sie haben teilweise erst sehr kurze Meßreihen geliefert.[49] Die somit gerade in diesem Gebiet sehr unzuverlässigen saudischen Daten widersprechen aber den bisher getroffenen Aussagen zur jahreszeitlichen Niederschlagsverteilung in keiner Weise: Im Flachteil der südlichen saudischen Tihāma sind die Sommerregen stärker, am Grabenrand hingegen die Frühjahrsregen. Im äußersten saudischen Südwesten liegt der Jahresniederschlagsanteil der Winterregen unter 30%; für den Bergfuß des Ǧ. Fayfā wird er mit 12% angegeben, in der Gipfelregion müßte er aber dementsprechend weit darüber liegen.[50]

Das lokale "Jahresmodell" am Ǧ. Munebbih ist daher gut mit anderen Angaben über die Jahresniederschlagsverteilung korrelierbar; es liefert aber keine weiteren Hinweise über Niederschlagsmengen.

Aufgrund großräumiger Vergleichsstudien haben wir den Ğ. Munebbih bereits dem "immergrünen Regen- oder Nebelgürtel" zugeordnet. Seine beschriebene Lage und die seiner Nachbarberge bedingen, daß diese isolierten Tihāma-Berge als ein Kernstück der Niederschlagsregionen Südwestarabiens anzusehen sind. Ihre begünstigte und exponierte Lage gegenüber den feuchten zyklonalen und monsunalen Luftmassen ermöglicht Niederschlagsmengen, die weit über jenen der unmittelbaren Nachbargebiete in der Tihāma und dem Hochland um Ṣaᶜda liegen und nur mit weiter entfernten Gebieten in Südwestarabien vergleichbar sind. Der Ğ. Ḥarūb, die Westhänge der Ğ. B. Mālik und der Ğ. Fayfā liegen nach Abdulfattah alle im Bereich von Jahresniederschlagsmengen von 400-500mm, die Westhänge des Ğ. Ḥarūb und des Ğ. Fayfā sogar im Bereich von mindestens 500mm.[51] Die Isohyeten verlaufen dabei parallel zum Küstenverlauf des Roten Meeres und der Hauptkammrichtung in ungefährer Nordwest-Südostrichtung.

Kopp gibt für die Westgebiete der Provinz Ṣaᶜda Jahresniederschlagsmittel von 600-1000 mm an.[52] Müller-Hohenstein und al-Hubaishi schätzen auf der Grundlage vergleichender Vegetationsstudien im Jemen die durchschnittlichen Jahresniederschlagsmengen bereits in der Gebirgstihāma (bis 1000m ü.M.) auf 400 mm, in den unteren Bereichen des Grabenrandes (1600m ü.M.) auf 600 mm und in ihren oberen Bereichen (2200m ü.M.) auf 800 mm.[53]

Unter Berücksichtigung all dieser Richtdaten und der noch zu erörternden lokalen Vegetationsindikatoren gehe ich von folgenden Schätzwerten für die Hänge des Ğ. Munebbih aus:

Tabelle 2: Schätzwerte der Jahresniederschlagsmittel am Ğ. Munebbih

Höhenstufe	Westseite	Ostseite
unter 1000 m	~ 400 mm	-
1000-1500 m	± 800 mm	± 400 mm
Gipfelregion	1000 mm	

Kopp und Abdulfattah[54] betonen übereinstimmend, daß sowohl die jährliche wie die jahreszeitliche Variabilität der Niederschläge im Bereich des Grabenrandes geringer als in allen anderen Zonen Südwestarabiens ist. Für diese Regengebiete Südwest-Saudi-Arabiens hat Abdulfattah allgemein errechnet, daß das Verhältnis zwischen höchsten und niedrigsten Jahresmitteln kleiner als 3:1 und größer als 2:1 ist.[55] Diese hier gegebene, relativ hohe Beständigkeit und Re-

gelmäßigkeit der Niederschlagszeiten und -mengen unterstreicht nochmals die Plausibilität und Validität des "lokalen Modells" am Ğ. Munebbih.

Die insgesamt für den Ğ. Munebbih angezeigten, relativ hohen und regelmäßigen Niederschlagsmengen gehen, wie schon Tabelle 2 belegt, nicht auf alle Subzonen des Bergmassivs gleichmäßig nieder. Auch hierfür sind primär die Höhenlage, gemäß dem schon angesprochenen Verlauf der Isohyeten, und danach die Ost-West-Exposition die beiden hauptsächlichen Differenzierungskriterien. Die oberen Bergpartien empfangen mehr direkten Niederschlag als die unteren Subzonen, und da sowohl die Sommer- wie auch die Winterregen vom Roten Meer her kommen, liegt die westliche Luvseite ihnen gegenüber begünstigt und exponiert, während die Osthänge grundsätzlich im Regenschatten liegen. Überdies liegt der Nordkamm des Ğ. Munebbih mit dem zweiten Gipfel am Ḥuḍulla bei den Winterregen etwas im Regenschatten des dabei vorgelagerten Ğ. Fayfā und seiner Nachbarberge. Hingegen ist das gesamte Gipfelmassiv des al-ᶜUrr zu allen Jahreszeiten ein ausgesprochener Wolken-, Nebel- und Regenfänger.

Im allgemeinen sind die Niederschläge am Ğ. Munebbih, ähnlich wie in ganz Arabien und besonders auf den anderen isolierten Tihāma-Bergen, von extrem hoher Intensität: Schauer, heftige Regenstürme und wolkenbruchartige Gewitter herrschen vor, welche meist nur eine Stunde oder weniger währen. Das Gleiche gilt für die Hagelstürme im Juni, November und Dezember.

Am Bergfuß kann an wenigen Tagen die Hauptniederschlagsmenge eines ganzen Jahres niedergehen. Am Hauptgipfel und im Bereich der daran anschließenden Kammpartien sind zur Nebelzeit am ġubra aber auch langandauernde, feine Nieselregen möglich. Die normalerweise kurzen, intensiven Niederschläge können natürlich in den Hochregionen des Ğ. Munebbih auch Ernteschäden hervorrufen. Die abgehenden Hangabwässer und Fluten gleichen die Niederschlagsarmut der unteren Bergpartien dort aus, wo die Tiefhänge nicht zu steil sind und U-Täler vorherrschen, wie im Talsystem von am Ruways, in den "tropischen Gärten" und - unter anderen Voraussetzungen - unterhalb des Grabenrandes, im Hügelgebiet östlich von Madīna. Unter den hohen Steilhängen sind die Flutwässer hingegen zu reißend, um noch kontrolliert werden zu können. Daher sind in großen Bereichen der beiden "Tihāma-Pforten" Blockwerk und Geröllhalden vorherrschend und die Hangfluten und -abwässer landwirtschaftlich ungenutzt.

In den mittleren Partien, vor allem der Westhänge, haben die Regenfluten jene steilen Rinnen geschaffen oder vertieft, die bereits behandelt wurden.

Durch diese Gegebenheiten kommt es am Ǧ. Munebbih auch auf gleicher Höhenstufe zu ungleichen Feuchtigkeitsbedingungen, je nachdem, ob Ost- oder Westhang, Fluteinschnitt, Verebnung, Hangfläche oder Kamm- und Gratlage vorliegt. Im allgemeinen erlauben dabei westliche Verebnungsflächen und Fluteinschnitte bei günstigem Untergrund ein intensiveres, natürliches Auffangen auch der Hangabwässer. Nur unter Berücksichtigung auch dieser Gliederungen können einige Pflanzenarten als weitere Niederschlagsindikatoren herangezogen werden.[56]
Die bereits im Hinblick auf die Temperaturverhältnisse erwähnte Höhenstufe des Kaffeeanbaus zwischen 1100 (Westhänge) bzw. 1500m (Osthänge) und 2100m markiert dort den Übergangsbereich zu Jahresniederschlagsmengen, die weit über 500 mm liegen können.

Unterhalb dieses Bereichs entspricht die Vegetation grundsätzlich jener, die Müller-Hohenstein und al-Hubaishi für die feuchten West- und trockeneren Osthänge dieser Höhenstufe anführen[57]: Unter den Sträuchern wächst miswāk (Salvadora persica) in Flutbettnähe; kādī (Pandanus odorotissimus) kann entlang des Westfußes an feuchten Stellen gepflanzt werden; rayḥān (im Stammesgebiet: ḥimḥima, auch ein häufiger Mädchename; Ocimum basilicum), ein zweites bedeutendes Aromaticum, gedeiht hingegen nur in etwas höheren Lagen in feuchten Rinnen, dort aber auch wild. An Baumhölzern ist hier der Ziziphus spina-christi noch besonders häufig (šidān,[58]) sowie am Westfuß die Tamarix nilotica (aṯl), die hingegen in der höher gelegeneren Sohle von Madīna nicht mehr wächst. Andere Baumhölzer gedeihen aber auch dort relativ üppig, teilweise sogar parkartig, wobei verschiedene Akazienarten (darunter a.asak/-ᶜasaq und a. abyssinica/ṭalḥ) vorherrschen. An Strauchwerk sei auf Grewia velutina (šawk aẓ-ẓabb) hingewiesen, ferner auch Cadia purpurea (niḥib). Unter den Euphorbien gedeiht hier in den höheren Lagen die Euphorbia Cactus (karf).[59]

Für die Niederschlags- und Feuchtigkeitsbedingungen im Bereich der westlichen Kammlage und des Gipfelmassivs kann ich als Vegetationsindikatoren anführen: für trockenere, mittlere und obere Hanglagen, auch an der Ostseite, Acalypha fructicosa Forssk (šowḥaṭa), teils auch in tieferen Lagen[60]; acacia negrii (ebenfalls: ṭalḥ, am Ǧ. Munebbih häufiger: kulḥube[61]) und auch hier Ziziphus spina-christi; für schattige Hangkerben oder Lagen in Wādīnähe Pennisetum setaccum (namaṣṣ, auch in tropischen Gärten), den wilden Olivenbaum ᶜutum

(Olea crysophylla), Ficus vasta (ṭalūq, vor allem im Oberlauf des W. Ḏahabān), ferner Ficus sycomorus (ta'laf) und Breonadia salicina (ḍārah). Die beiden letzteren Arten treten auch innerhalb von mehreren steilen und hochgelegenen Schluchtwäldern auf. Derartige V-artige Hochtäler mit dichtem Waldbestand konnte ich an den oberen Westhängen des Nord- und Mittelkammes (zweimal) und in mittleren Westhängen des al-ᶜUrr (ebenfalls zweimal) feststellen. Die Existenz dieser ungerodeten Restwälder in steilem, für den Anbau nicht direkt nutzbarem Areal könnte auf eine ursprünglich größere Ausdehnung der Bewaldung hindeuten. Auf die Verbreitung der Euphorbia ammak bis in die Gipfelregionen und das dortige Vorkommen nicht-identifizierter Flechtenarten wurde bereits verwiesen. Die eigentlichen Gipfelhänge aber sind dann wieder - teilweise sehr dicht - mit Wacholderbäumen bewaldet (Juniperus procera, ᶜarᶜar).[62] Derartige Wacholderwälder, die ansonsten nur aus dem südlichen Ḥiǧāz und Teilen des ᶜAsīr bekannt sind, haben sich im Jemen anderswo kaum erhalten.[63] Der Waldbestand der Gipfelhänge des al-ᶜUrr ist daher eine Besonderheit, die seine Bedeutung als üppig bewachsenen Regenfänger unterstreicht. Diese Besonderheit ist auch den Munebbih bewußt.

3.1.4. Agrarische Nutzungsräume am Ǧ. Munebbih

Nirgendwo am Ǧ. Munebbih wird die Landwirtschaft auf völlig "reinen" oder auch nur überwiegend naturbelassenen Böden betrieben. Auch in den benachbarten Nutzungszonen ist das nur in manchen Teilen der Hochebene Bawṣān sowie bei einfachen Formen von Brandrodungs- und Grabstockbau in der flachen Tihāma möglich.

Wo am Ǧ. Munebbih Landwirtschaft betrieben wird, geschieht dies - wie im Großteil des jemenitischen Hochlandes - vorwiegend auf Terrassen und weitaus seltener auf flachen Feldern am Rande der Fluttäler.[64]

Wo keine Terrassen oder Flutbett-Felder errichtet sind, ist die Oberfläche des Ǧ. Munebbih steinig oder felsig. Die einzigen größeren Ausnahmen dazu bilden die Böden der erwähnten Hochwälder sowie die Flutbetten selbst. Es lag im Rahmen einer ethnologischen Feldforschung nicht in meiner Kompetenz, Bodenproben für entsprechende Analysen durchzuführen. Die Hauptoberflächenformen sind aber mit diesen knappen Bemerkungen bereits benannt: Fels- und Steinflächen, erdige Waldböden, sandiges Schwemmland sowie die Erden der Terrassen und Flutbett-Felder selbst.

Fels- und Steinflächen (fēše)[65] treten natürlich in allen Lagen des Ğ. Munebbih auf, der Gesteinsaufbau der Oberfläche des Bergmassivs wurde bereits erörtert. Die charakteristischsten Formen sind dabei die Felsen am al-ᶜUrr, die Steinflächen der Ostabhänge sowie die Blockwerk- und Geröllzonen im Gebiet der Tihāma-Pforten. Geneigte Fels- und Steinflächen über (oft weit entferntem) agrarischem Nutzland sind jedoch nie Ödland: Sie fungieren durchwegs als Regenwasser-Sammelflächen und sind somit auf ganz wesentliche Weise wirtschaftlich genutzt. Wo auch nur Ansätze von Vegetation gedeihen, sind diese Flächen überdies auch Weidegebiete.

Die erdigen, mittel- bis dunkelbraunen Waldböden des al-ᶜUrr und des Hauptkammes liegen im Bereich des dunklen Schiefer und Syenit auf. Solche im Jemen seltene Böden werden in der Literatur als "nährstoffreich, mit einem ph-Wert von üblicherweise über 7 und einem Humusgehalt von über 3%" beschrieben.[66] In Hauptkammlagen und am al-ᶜUrr ist diese Erde, die auch in weniger geschützten Lagen außerhalb der Wälder vorkommt, ein entscheidendes Reservoir zur Aufbesserung der Terrassenböden. Lokal heißt die Walderde wegen ihrer Farbe und Herkunft qidda am sawdāy, die ausgegrabene Schwarze. Für manche Terrassen bildet sie auch den natürlichen Untergrund, wie im Fall abgestürzter und abgerutschter Terrassen Einblicke in deren Querschnitt ergaben. Dunkle, lehmige Erde in hohen, freien Lagen und Terrassennähe wird ṭīn ᶜaqīd, "knotiger Lehm" genannt. Hellbraune, feinsandige Schwemmböden treten in Kammhöhe nur selten am Rande der hochgelegenen Verebnungsflächen auf.

Ansonsten sind hellbraune, teils auch rötliche, grob-sandige Böden typisch für die tieferen Lagen auf hellem Schiefer, also für das W. am Ruways und den Fuß des Grabenrandes östlich von Madīna sowie für Madīna selbst. Zusammen mit lehmigem Untergrund bildet dieser Schwemmsand auch ein Reservoir und Element der Erden in den tiefergelegenen Terrassen und vor allem für die Flutbett-Felder, aber auch in der Nähe von Hangzuleitungen. Der lokale Terminus dafür ist in höheren Lagen mayṯ (der lößhaltigen Flugsand zu enthalten scheint), ansonsten unterscheidet man ṭīn (hellen Lehm) von rabaẓ (Schwemmsand). In der Literatur werden Schwemmböden wie die letztgenannten beschrieben als "rezente, fluviatile Ablagerungen auf großen Talsohlen mit dicken sandigen und schlammigen Schichten, und hoher Wasserbindungs-Kapazität".[67]

Die Erden der Terrassen und Flutbett-Felder sind als anthropogene Böden anzusprechen, die wohl über Jahrhunderte hinweg durch kontinuierliche und sy-

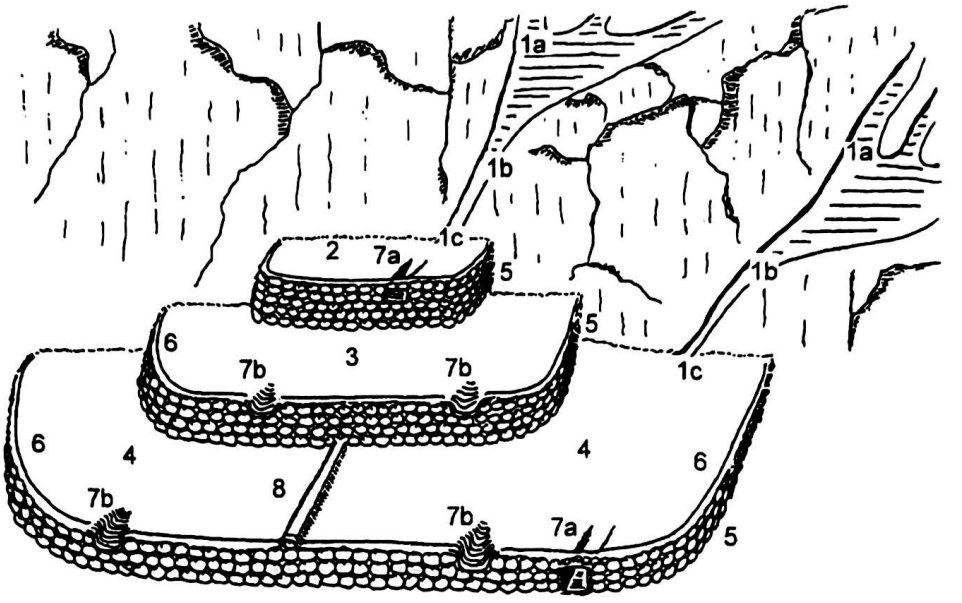
stematische bäuerliche Pflegeaktivitäten Veränderungen und Verbesserungen unterzogen wurden, wie es der Terrassenfeldbau verlangt.

Die in ganz Südarabien verbreitete Auflösung von Hängen in treppenartig angelegte, fast horizontale Nutzflächen wirkt flutbremsend, erosionshemmend und bodenkonservierend.[68] Terrassen können in einen erdigen Hang hineingegraben oder über felsigem Grund errichtet sein. Im zweiten Fall ist der Boden vollständig von außen zugefügt, im ersten nur teilweise.[69]

Wo es unter den gegebenen technologischen und natürlichen Bedingungen nur möglich ist, sind die Kämme und Hänge des Ǧ. Munebbih von oben bis unten mit Terrassenfeldern überzogen; die einzige Ausnahme bildet die Waldpartie des Hauptgipfels. Ansonsten sind die Hänge schon ab Neigungen von über 45° terrassiert. Die weite Abfolge von neben- und untereinanderliegenden, scheinbar endlosen Reihen von Terrassenfeldern gibt dieser Kulturlandschaft ihr charakteristisches Gepräge. Auch in flacheren Zonen, nämlich im Talsystem von am Ruways, am Fuß des Grabenrandes östlich von Madīna, in den "tropischen Gärten" und den landwirtschaftlich nutzbaren Partien der "Tihāma-Pforten" sind die Felder größtenteils als Terrassen angelegt, hier allerdings mit größerer Fläche und niedrigeren Stützmauern. Nur in den flachsten, direkt an das Flutbett anschließenden Anbauflächen sind als unterste Terrassen-Reihe manchmal ebene Lagen von Flutbewässerungsfeldern errichtet.

Die alleroberste Auffang-Terrasse (mayṭīya) einer gesamten Treppenanlage solcher Terrassenfelder ist diejenige, die die Schwemmsande (mayṭ) der Hangzuleitung von den Regenwassersammelflächen heranbringt, sammelt und dafür ein Reservoir bildet.
Für Hangausgleich und Stützung hat jede Terrasse eine talseitige steinerne Mauer (ḥarra), deren Mauerkrone (waṭan) in Form eines Erdwalls über das Feldniveau reicht. Die Mauerkrone staut das Regenwasser und den vom Oberlieger abgehenden Stau, bis sie selbst überflutet ist (Diagramm 1).
Dieser Abgang des eigenen Überstaus erfolgt kontrolliert, und zwar über eine eingefaßte Vertiefung im Erdwall oder (in flutgefährdeten Hängen) über eine Kanalöffnung in der Stützmauer. Die Längsseite der Terrasse verläuft stets parallel zum Hang, die Fläche der Stützmauer ist in steiler Hanglage oft größer als die des Feldes.

Diagramm 1: Schema des oberen Teils einer Terrassenanlage



Legende:

1 Hangzufluß
1a Regenwassersammelfläche, Einzugshang: am qābil, qābil am ḥuqn (der Empfänger, der Empfänger des Behaltenen)
1b Hangzuleitung (am sāqī); kann natürlich geformt oder in den Fels gehauen sein
1c Zuleitungs-Mündung (mašrab), in Stein gefaßt oder offen
2 Auffang-Terrasse (mayṭīya); nur unter Steilhängen errichtet. Fängt die Zuflußkraft ab und sammelt Schwemmsand von 1a, 1b; dient daher auch als Erd-Reservoir.
Die mayṭīya wird nicht bebaut.
3 Oberste Anbau-Terrasse (ā'ila; von: entspringen, abstammen, abgeleitet sein) mit massiver Stützmauer und Mauerkrone
4 Anbau-Fläche der normalen Terrasse (ğirba)[70]; zu jeder Terrasse (2,3,4) gehört
5 die sie tragende Stützmauer (ḥarra) darunter; mit
6 Mauerkrone (waṭan)[71] und
7 Überstau-Abgang (sāfiḥ: Ausgießer; Überstau: am rayḍ, rayḍ am sāqī, von r-w-ḍ: zähmen, regulieren); ist durch Steine oder Erdaufschüttung verschließbar. Der Überstau kann bei 2, 3 oder 4 entweder durch ein
7a Kanalfenster (nafaḍ/anfūḍ: Öffnung, Loch) abgehen, das in 5 eingelassen ist, wo destruktive Wirkungen des Überstaus befürchtet werden müssen, oder als
7b Überlauf (hāriq: Verschütter) in 6 eingetieft oder eingefaßt sein.
8 Besitzgrenzen können (müssen aber nicht) durch 6 markiert sein; größere Terrassen weisen manchmal als Folge von Erbaufteilung eine zusätzliche Grenzmarkierung (ḍarb) auf

Unter diesen Voraussetzungen lassen sich jene Faktoren anführen, die zusammen mit den genannten natürlichen Erden auf die anthropogenen Böden der Terrassen und Flutbett-Felder einwirken. Auch hierbei sind einige Vorgriffe auf folgende Abschnitte unvermeidlich. Die bodenkonservierende Rolle der Terrassenkonstruktion an sich wurde schon hervorgehoben. Erdzubringungen aus den genannten "Reservoirs" erfolgen in großen Zeitabständen, etwa alle fünf Jahre, wenn sie nicht durch Ausschwemmungen und Flutzerstörung früher erzwungen werden. Die sandigen Ostwinde zwischen den Frühjahrs- und Sommerregen im September und Oktober werden ebenfalls wegen ihrer Ablagerungen geschätzt, die Löß zu enthalten scheinen. Solche Ablagerungen werden auch bei Erdzubringungen miteingesammelt. Überstau, Hangzuleitung und kontrollierte Flutzufuhr reichern die Böden ebenfalls kontinuierlich an. Die Düngung ist schließlich die häufigste Form der Bodenaufbesserung. Sie erfolgt in siedlungsnahen Feldanlagen zweimal im Jahr durch Mistzufuhr aus dem Stall vor den Aussaaten (tinšāḥ; dasselbe Wort wird auch für die breitwürfige Weizenaussaat verwendet) sowie auf allen Feldern in zwei Hauptformen: Mistdüngung ist eine beabsichtigte Begleiterscheinung der Nachweidung von abgeernteten Feldern durch Schafe, Ziegen und Rinder. Aschen-Düngung erfolgt hingegen nur nach der Hirseernte, sie ist mir in der Provinz Ṣaʿda nur vom Ǧ. Munebbih bekannt. Hier wird der größte Anteil des Hirsestrohs am Feld in großen Garben gestapelt, eine Zeit getrocknet und dann abgebrannt. Die Asche wird auf das Feld verteilt. Schließlich sei noch auf die Stickstoffanreicherung der Böden durch den überall betriebenen Leguminosen-Anbau im intercropping mit Hirse verwiesen sowie auf die noch zu erwähnenden anderen, die Bodenqualität erhaltenden oder fördernden Formen von intercropping und crop-rotation.

Anthropogene Böden und Wasserzufuhr sind die entscheidenden Faktoren der agrarischen Nutzung am Ǧ. Munebbih. Durch die dargestellte Lage im "Regengürtel" ist der Ǧ. Munebbih, wie die meisten Tihāma-Berge, in bezug auf die Wasserversorgung durch Niederschläge von vornherein begünstigt; hinsichtlich der Wasserzufuhr für agrarische Nutzung darf jedoch auch hier nicht von kulturellen Faktoren abgesehen werden.
Dabei sind am Ǧ. Munebbih vier verschiedene Hauptformen agrarischer Wasserzufuhr zu unterscheiden.

1. Direkter Niederschlag: maṭar (Regen) oder raḥma (Segen), am karra, das nach Unterbrechungen Wiederkehrende; am wahbī: das Freie, Verfügbare, das von Gott Geschenkte.

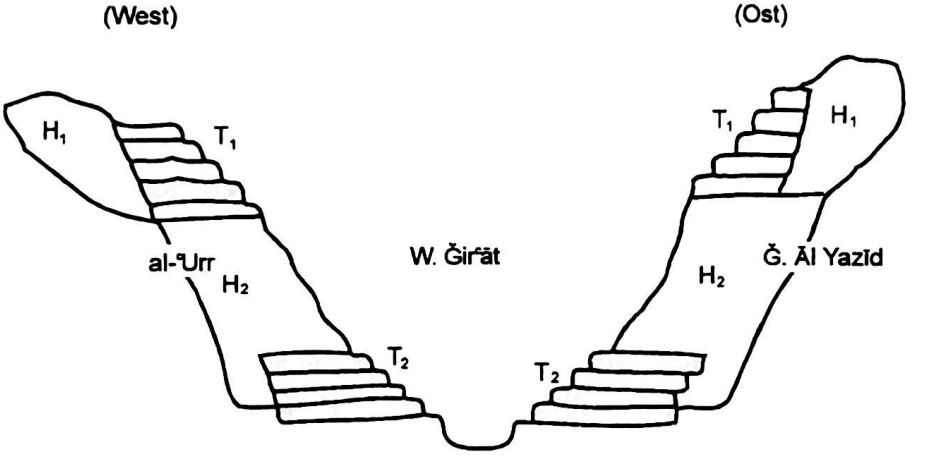
2. Hangzuleitung von Wassersammelflächen und Überstau (Termini siehe Diagramm 1)
3. Flutbewässerung (sayl)
4. Ziehbrunnen- und Sickerquellbewässerung (bi'r und ġayl[72]; oft auch beides zusammenfassend: ᶜaylamī).

Die jahreszeitliche Verteilung des direkten Niederschlages und sein ungleichmäßiges Abgehen gemäß den Höhenstufen unter Ausrichtung der Ost-West-Orientierung wurde schon behandelt. Im Unterschied zu Teilen des Hochlandes um Ṣaᶜda[73] oder zur angrenzenden Tihāma ist der direkte Niederschlag in allen Subzonen des Ğ. Munebbih die entscheidenste Quelle agrarischer Wasserzufuhr. Im Gipfelbereich und in Kammlage ist direkter Niederschlag überhaupt die einzige agrarische Wasserzufuhr, so daß hier von völlig "reinem Regenfeldbau" zu sprechen ist.
Auch in allen anderen landwirtschaftlich genutzten Subzonen spielt direkter Niederschlag, in Kombination mit den anderen Hauptformen agrarischer Wasserzufuhr, eine große Rolle. Hangzuleitung, Überstau und Flutbewässerung sind überdies unmittelbar von der Niederschlagsentwicklung bestimmt und davon abhängig. Dadurch ist auch in denjenigen agrarisch genutzten Subzonen, die stärker von diesen anderen Formen der Wasserzufuhr abhängen, die Erwartungshaltung der Bewohner zunächst stets auch auf die Niederschläge in den über ihnen liegenden Regionen, also "nach oben" gerichtet.

Hangzuleitung und Überstau treten nie als alleinige Form der Wasserzufuhr auf, sondern stets in Kombination mit direktem Niederschlag. Diese Kombination ist bereits auf den ersten Hängen unterhalb der Gipfel und des Hauptkammes möglich. Mit sinkender Höhenstufe und geringerem Niederschlag gewinnen Hangzuleitung und Überstau aber immer stärkere und schließlich entscheidende Bedeutung. An den kargen Osthängen beträgt dort, wo Landwirtschaft überhaupt möglich ist, das Verhältnis von Regenwassersammelflächen zur Gesamtfläche der von ihnen mit Hangzuleitung versorgten Terrassenfläche in mittlerer Lage noch etwa 2:1, am Fuß der Osthänge hingegen schon 4:1 (Diagramm 2).
An den oberen Westhängen beläuft sich dieses Verhältnis hingegen in mittlerer Lage auf 1:1. Wie Betzler (für den Zentraljemen) schon hervorgehoben hat, ist dies ein weiterer Niederschlagsindikator.[74] In niederschlagsarmen Subzonen sind Terrassen, in welche die Hangzuleitung mündet oder die dieser Mündung naheliegen, begünstigter als solche, die von ihr abgelegen sind. Bei intensiven Niederschlägen oder in Lagen unterhalb von Steilhängen können Hangzuleitung und Überstau aber auch manchmal in destruktive, unkontrollierbare Flutmassen

übergehen. Als Schutz davor wird zuoberst die erwähnte unbebaute Auffangterrasse (mayṭīya) errichtet. Generell wiegt der stärkere Zugang der Unterlieger zu Hangzuleitung und Überstau aber den Vorteil der größeren Exponiertheit gegenüber direktem Niederschlag nicht auf, über den die Oberlieger in Kamm- und Gipfellage verfügen.

Diagramm 2: Schema einer Terrassenanlage im Steilhang (Querschnitt) am Beispiel des W. Ǧirᶜāt



Legende:
T_1 Terrassenanlage in mittlerer Hanglage, direkter Niederschlag dominiert als agrarische Wasserzufuhr
H_1 unbebaute Hänge von etwa gleicher Ausdehnung wie T_1 (1:1); H_1 dienen als Weide und als Regenwassersammelflächen für T_1
T_2 Terrassenanlagen in etwa 1100m ü.M. am Bett eines hochgelegenen Fluttales. Da die Flut hier zu reißend wird, sind keine masnā-Felder als unterste Stufe angelegt.
H_2 Regenwassersammelflächen für T_2 im Größenverhältnis von 2:1. Hier dominiert die Hangzuleitung als agrarische Wasserzufuhr.

Gegenüber den beiden bisher genannten Formen agrarischer Wasserzufuhr bildet die Bewässerung durch Flut, Quelle oder Ziehbrunnen am Ǧ. Munebbih eine marginale Größe. Nach meinen Aufzeichnungen sind weniger als 5% der gesamten Anbaufläche davon betroffen. Diese Flächen liegen alle in den tiefgelegenen Grenzzonen des Stammesgebietes. Auf die Lage der Flutbettfelder als unterste Terrassenstufen längs des Flachteils größerer Wādī's wurde bereits verwiesen. Quell- und Ziehbrunnenbewässerung sind zwar von der technischen und sozialrechtlichen Seite der Wasserzuteilung her völlig verschiedene Formen[75], am Ǧ. Munebbih treten sie aber stets gemeinsam auf. Die wenigen hochgelegenen Quellen um den al-ᶜUrr und die etwas zahlreicheren am Bergfuß werden direkt nur für häusliche Zwecke und nicht zur Bewässerung genutzt. Sie ergeben aber ein besonders feuchtes, "tropisches" Mikroklima mit entsprechen-

den Anbaubedingungen. Ansonsten sind Quell- und Ziehbrunnenbewässerung in geringerem Maß ein gemeinsames Merkmal der Wasserzufuhr in den agrarisch genutzten Teilen der Tihāma-Pforten. Zum Auffinden von Brunnenquellen greift man fallweise auf die Talente eines örtlichen Wassersuchers (šammāmin) zurück, dessen Sensibilität und Erfahrung unterirdische Wasseradern lokalisieren kann.[76]

Auch am Ğ. Munebbih ist hinsichtlich der Wasserzufuhr der Felder jene terminologische Unterscheidung grundlegend, die für den Norden des Jemen typisch ist und die Johann Heiß und ich 1986 herausgearbeitet haben[77]: Felder, die durch Flut, Brunnen oder Quelle bewässert werden, heißen masnā, alle anderen hingegen ᶜanṭarī.[78]. Masnā sind in diesem Verständnis solche Felder, die künstlich bewässert werden und auf denen diese Wasseraufteilung durch kleine Dämme erfolgt, die die Felder in Kästchen gliedern. Im Gegensatz zu Gebieten des Jemen mit anderen ökologischen Rahmenbedingungen[79] werden masnā- oder Kästchen-Felder am Ğ. Munebbih eher als Bürde angesehen, nämlich als Felder, die nicht genügend Regen erhalten. ᶜanṭarī-Felder sind hingegen Furchenfelder, die schon durch direkten Niederschlag oder in Kombination mit Hangzuleitung und Überstau ausreichend Wasser erhalten. Im einheimischen Verständnis wird diesbezüglich zwischen "völlig" reinem Regenfeldbau und seiner Kombination mit Hangzuleitung und Überstau nicht weiter differenziert. In diesem erweiterten Sinn werden 95% der Landwirtschaft am Ğ. Munebbih in reinem Regenfeldbau auf ᶜanṭarī-Feldern betrieben.

Die Munebbih unterscheiden die Oberflächennutzung ihres Territoriums grundsätzlich nach Bodenbaugebieten (mazrāᶜa, "besätes" Land), Weideland (maḥğara) und Ödland (fēše, "steiniges" Land)[80], wobei höher gelegenes Weideland (für Schafe und Ziegen) und Regenwassersammelfläche oft identisch sind.

Den Anteil des direkt kultivierten Gebietes ("Felderflächen") am Gesamtgebiet des Ğ. Munebbih haben J. Heiß und ich schon 1986 auf 40% geschätzt.[81] Diesen Richtwert halte ich aufgrund meiner seitherigen Feldforschungen weiterhin für realistisch. Dieser 40%-ige Anteil der Felderfläche ist überdurchschnittlich hoch: Müller-Hohenstein und al-Hubaishi schätzen den Flächenanteil der Felder für diese Höhenstufen im gesamten Jemen nur auf ein Drittel, was selbst über dem allgemeinen jemenitischen Durchschnitt liegt.[82]

Der Richtwert von 40% Feldflächen-Anteil am Ğ. Munebbih beinhaltet nicht die Flutbett- und insbesondere nicht die großen Regenwassersammelflächen. Als

solche fungieren in mehr oder minder bedeutender Form praktisch alle höhergelegenen unbebauten Flächen. Gerade tiefgelegene Felder könnten ohne Wasserzufuhr von diesen Flächen oft kaum bebaut werden. Flutbett-, Regenwassersammelflächen und bäuerliche Weidegründe sind daher prinzipiell dem landwirtschaftlichen oder agrarischen "Kulturland" zuzurechnen, ebenso wie Siedlungsfläche und Verkehrswege. Unter diesen Vorausetzungen gelange ich zu einem Richtwert von 75% als Anteil von "agrarischem Kulturland" an der Gesamtfläche des Ǧ. Munebbih. Dies entspricht übrigens jenem Wert, den H. Kopp für das gesamte Westgebiet der Provinz Ṣaᶜda aufgrund von Luftaufnahmen und Bodenarbeit als Durchschnittswert des dortigen "Kulturland"-Anteils errechnet hat.[83]

Zu diesen 75% "agrarischem Kulturland" sind noch etwa 15% "nomadisches Kulturland" der Gesamt-Nutzungsfläche hinzuzurechnen. Diese 15% beziehen sich auf die kargen und daher besonders ausgedehnten Weidegebiete der wenigen, zahlenmäßig sehr kleinen, vollnomadischen Gruppen der Munebbih. Dieses "nomadische Kulturland" ist durchwegs auf tiefgelegene Grenzlagen des Stammesgebietes konzentriert, insbesondere auf die südliche Tihāma-Pforte entlang des W. Ǧāzān, auf den Nordwestabfall des Ǧ. Munebbih nahe der nördlichen Tihāma-Pforte und die Westabhänge des Ǧ. Ǧalha.

Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung, daß nur 10% des Stammesgebietes als völlig ungenutztes Ödland anzusehen sind. Die genannten Richtwerte sind in Tabelle 3 zusammengefaßt.

Tabelle 3: Geschätzte Flächenanteile von wirtschaftlichen Hauptnutzungsformen im Stammesgebiet

Flächenbezeichnung	%-Anteil	
Stammesgebiet-Gesamtfläche = N		100
Feldfläche		40
davon in (erweitertem) Regenfeldbau:	38	
in Flut-, Quell-, Brunnenbewässerung:	2	
anderes agrarisches Kulturland (Regenwassersammelflächen, Flutbetten, bäuerliche Weidegründe, Siedlungsflächen, Verkehrswege, Wälder)		35
nomadisches Kulturland		15
ungenutztes Ödland		10

Einen 40%-igen Feldflächenanteil und Niederschlagsmittel bis zu 1000 mm/ Jahr weisen im gesamten, ansonsten eher "trockenen" jemenitischen Norden[84] nur sehr wenige andere Gebiete auf. Schon für die unmittelbar an den Ǧ. Munebbih angrenzenden Subzonen ergeben sich weit darunterliegende Schätzwerte. Östlich der Tihāma-Pforten sind die anzunehmenden Vergleichswerte für das Hauptbett des W. Ḍamad, die Ostseite von Ṣalabayn und die Südseite des W. Ǧāzān bei Ġamar (vor dem dortigen Einsetzen von Entwicklungsprojekten) nur 300 bis 400 mm/a und 10% Feldflächenanteil. Auch für das ausgedehnte, aber niedrigere und im Regenschatten gelegene Bergland der B. Mālik sind maximal nur 600 mm/a und 20% Feldflächenanteil anzunehmen.
Innerhalb des weiteren Umlandes ist die anschließende Berg- und Küsten-Tihāma mit weit höheren Temperaturwerten, Schwüle und Niederschlagsmitteln von 50-250 mm/a natürlich von vornherein völlig anderen, weitaus ungünstigeren agroklimatischen Verhältnissen ausgesetzt. Die Tihāma ist vom Westfuß der isolierten Tihāma-Berge und ihrer vorgelagerten Hügel weg bis Abū ᶜAriš und Ḍamad mit vorindustriellen Mitteln nur entlang der großen Flutbetten agrarisch genutzt.[85] Dazwischen erstrecken sich ausgedehnte, trockene Steppenflächen, sodaß der traditionelle Feldflächen-Anteil insgesamt hier wohl auch unter 10% liegt.

Östlich des Grabenrandes weisen nur das Hochland von Bawṣān direkt östlich des Ǧ. Munebbih (2100m ü.M.), und im Südosten Teile des Ḥawlān-Gebietes zwischen Ḥaydān und Sāqayn (2100m ü.M., 1975: 519 mm/a,[86]) ähnlich günstige Werte wie der Ǧ. Munebbih auf. Ansonsten ist auch die Hochlandstufe östlich des Ǧ. Munebbih bis hin zu den zentralen Becken von Ṣaᶜda, Bāqim und Yusnam durch einen niedrigeren Feldflächenanteil und geringere Niederschläge charakterisiert.

Von Osten wie von Westen her wirken der Ǧ. Rāziḥ, Bawṣān, der Ǧ. Munebbih und der Ǧ. Fayfā somit wie feuchte, grüne und fruchtbare Inseln inmitten eines weitaus arideren Umlandes.

Innerhalb dieses Spektrums von "feuchten Inseln" weist der Ǧ. Munebbih aber etwas geringere Niederschlagsmengen und Feldflächenanteile auf als die drei anderen genannten Berggebiete. Auch die dargestellte räumliche Exponiertheit gegenüber den historischen städtisch-staatlichen Zentren der islamischen Zeit an der Küste und in den zentralen Hochlandbecken ist verschieden. Der Ǧ. Fayfā ist von der Tihāma her etwas leichter zugänglich, Bawṣān und der Ǧ. Rāziḥ hingegen vom Hochland aus. Im Vergleich dazu ist der Ǧ. Munebbih wesentlich

unzugänglicher. Als Teil dieser feuchten Inseln weist der Ğ. Munebbih also "nach außen" hin, gegenüber dem arideren Umland, deutlich größere (traditionellere) agrarische Nutzfläche, Fruchtbarkeit und ausgeprägte Unzugänglichkeit auf.
"Nach innen", also innerhalb des Stammesgebietes, sind die agrarischen (und nomadischen) Nutzungsräume der Munebbih aber keineswegs gleich verteilt. Auf der Basis der getroffenen Differenzierung der landwirtschaftlichen Subzonen des Ğ. Munebbih können nun die Qualitäten der hauptsächlichen agrarischen (und nomadischen) Nutzungsräume des Stammesgebietes zusammengefaßt werden. Als maßgebliches Kriterium dient dabei die agrarische Wasserzufuhr, die ihrerseits entscheidend geprägt ist von der Exposition gegenüber den Niederschlägen gemäß der jeweiligen Höhenstufe und der Ost-West-Ausrichtung (Tabelle 4).
Mit dieser zusammenfassenden Tabelle ist die schon 1986 getroffene Aussage präzisiert, nach welcher der Ğ. Munebbih "in ein breites Spektrum von ungleich feuchten Zonen gegliedert ist".[87] Die beiden entscheidenden Koordinaten dieser ökologisch bedingten Ungleichheit des traditionellen agrarischen Nutzungsraumes sind die Höhenlage und die West-Ost-Ausrichtung. Grundsätzlich sind die West- gegenüber den Osthängen, die oberen gegenüber den mittleren und unteren Lagen agrarisch bevorzugt.

Die durch Wasserzufuhr und Böden agrarisch "bevorzugte" Subzone A ist das Gipfelmassiv des al-ᶜUrr selbst, gefolgt vom Hauptkamm, den mittleren Westhängen und tropischen Gärten als agrarisch "begünstigten" Subzonen B. "Minderbegünstigt" (C) sind das Talsystem von am Ruways und der Fuß des Grabenrandes. Die aridesten und agrarisch "benachteiligten" Subzonen D am anderen Ende des Spektrums sind die Osthänge und die Tihāma-Pforten.

Diese vierwertige Beurteilungs-Skala der agrarischen Nutzungsräume am Ğ. Munebbih beruht auf den präsentierten Differenzierungen und Richtwerten zu Temperatur, Niederschlag, Wasserzufuhr und Bodenform. Diese Faktoren beeinflussen letztlich auf entscheidende Weise die jeweils (unter gegebenen technischen und sozialen Verhältnissen) mögliche Palette von Anbauprodukten und die Ertragshöhe, also kurz gesagt: die traditionellen Produktionsbedingungen. Die ökologischen Rahmenbedingungen prägen somit im Stammesgebiet der Munebbih die unterschiedlichen Niveaus der traditionellen Produktivkräfte, die wir in den Subzonen A, B, C und D zusammenfassen können.

Tabelle.4: Agroklimatische Kurzcharakterisierung der Subzonen des Stammesgebietes nach Höhenstufe, Niederschlag und Wasserzufuhr

	Subzone	Höhenstufen (in m ü.M.)	Niederschlag (Geschätztes Jahresmittel in mm)	Agrarische Wasserzufuhr +)	
				1.	2.
A	Gipfelmassiv	2000 - ± 2300	+ 1000	R	R + H
B	Hauptkamm	1700 - 2000	800 - 1000	R	R + H
	mittlere Westhänge	1100 - 1700	500 - 800	R + H	R
	tropische Gärten	1440 (Ost), 800-1000 (West)	300	H + R	B
C	Talsystem von am Ruways	1300 - 1440	400	H + R	F
	Fuß des Grabenrandes	1440 - 1700	400	H + R	F
D	Osthänge	1440 - 1700	350	H + R	-
	Tihāma-Pforten	400 - 800	300	H + R	B

Legende:

A: agroklimatisch bevorzugt

B: agroklimatisch begünstigt

C: agroklimatisch minderbegünstigt

D: agroklimatisch benachteiligt

+) Anmerkung: R = Regenfeldbau (nicht im erweiterten Sinn);

H = Hangzuleitung und Überstau;

B = Brunnen- und Quellbewässerung;

F = Flutbewässerung.

Reihenfolge der Aufzählung = Reihenfolge der Bedeutung

Nicht berücksichtigt diese Skala hingegen die Zugangsmöglichkeiten der jeweiligen Subzone zu Verkehrs- und Umschlagplätzen und damit zur agrarischen Vermarktung und kommerziellen Zirkulation. Innerhalb der traditionellen Landwirtschaft, mit der sich diese Arbeit befaßt, liegen die alten Hauptmarktorte von allen Subzonen aus gleich weit entfernt. Überdies ist die Marktorientierung der bäuerlichen Haushalte am Ğ. Munebbih ohnehin bis in die Gegenwart herein, und im Unterschied zu den benachbarten anderen "feuchten Inseln", stets der individuellen und tribalen Selbstversorgung untergeordnet gewesen.

Es sei also nur am Rande darauf verwiesen, daß sich die Beurteilungs-Skala der traditionellen agrarischen Nutzungsräume am Ğ. Munebbih aus der Sicht des heute wachsenden, modernen und zentralen jemenitischen Binnenmarktes völlig anders darstellt: Aus dieser Perspektive sind die für heutige Verkehrs- und Marktverhältnisse zugänglichsten agrarischen Subzonen der tiefliegende Mittelteil des Hauptkammes, der Fuß des Grabenrandes längs von Madīna, und das Talsystem von am Ruways. In den beiden letztgenannten Subzonen scheint auch die Innovationsbereitschaft aufgrund stärkerer Außenkontakte, die durch die Randlage im Stammesgebiet mitbedingt sind und wegen der traditionellen "Minderbegünstigung" dieser agrarischen Subzonen, größer zu sein. Die weitere Ausdehnung der Markt- und Geldwirtschaft sowie von Entwicklungsvorhaben könnte daher in Zukunft auch am Ğ. Munebbih zu einer dramatischen Umkehrung der Verhältnisse und sogar zu einer "Talwanderung" führen, wie sie im Becken von Ṣaʿda und in Ġamar unterhalb des Ğ. Rāziḥ schon stattgefunden hat, wo die massenhafte Anwendung von Motorpumpen (mit allen damit verbundenen Vor- und vor allem Nachteilen) ganze Wellen von Neuansiedlungen im Tal und in vielen Fällen die Aufgabe hochgelegener Höfe bewirkt hat. Ich kann nicht verschweigen, daß ich eine solche Entwicklungsrichtung, die am Ğ. Munebbih noch nicht Fuß gefaßt hat, aus ökologischen wie aus sozio-kulturellen Gründen für bedrohlich und unnotwendig hielte.

Unter traditionellen technischen und sozio-ökonomischen Verhältnissen sind die "bevorzugten" und "begünstigten" Subzonen aber auch hinsichtlich der Erzeugung von Produkten im Vorteil. Die ungleiche Verteilung der von der Natur entscheidend mitgeprägten Bedingungen und Ressourcen Wasser, Agrarböden und Vegetationsvielfalt kann unter solchen traditionellen Verhältnissen in den "minderbegünstigten" und "benachteiligten" Subzonen des Ğ. Munebbih nur teilweise ausgeglichen werden: Möglichkeiten dafür bietet vor allem die größere Verfügbarkeit von Weideland sowie von nichtdomestizierter Vegetation. Dementsprechend größer ist hier die Bedeutung der traditionellen Arbeitsgebiete Sammeln und Viehzucht. Damit ist bereits ein Teil der Grundlagen für jene lokale und regionale Arbeitsteilung aufgezeigt, über welche die Munebbih in wirtschaftlicher Hinsicht untereinander und nach außen hin verbunden sind. Sie wird unter 3.2. weiter behandelt.

3.1.5. Demographische Faktoren, Raumkonzeption und Zusammenfassung

Bevölkerungsgröße und -dichte sind im Gebiet der "feuchten Inseln" weit höher als im nahen und entfernteren ariden Umland. Auch innerhalb des Stammesgebietes der Munebbih ist phänomenologisch ein *gewisser*, relativer Zusammenhang gegeben zwischen der angesprochenen qualitativen Differenzierung der

traditionellen agrarischen Subzonen einerseits, und der demographischen Verteilung der Stammesbevölkerung andererseits.[88]

Auch dazu können aufgrund des Mangels an gesicherten quantitativen Daten wieder nur ungefähre Größenordnungen in Form einer ethnologischen Annäherung vermittelt werden.

Zu diesem sensiblen Thema beschränke ich mich auf folgende Hinweise:
Die mir vorliegende letzte publizierte Angabe zur Bevölkerungszahl der Verwaltungseinheit Munebbih (die mit dem Stammesgebiet flächenmäßig heute weitehend übereinstimmt) stammt aus dem Jahr 1975. Darüber hinaus verfüge ich über die Daten zur Verteilung der Bevölkerungsaggregate in der Provinz Ṣaʿda aus dem Jahr 1986, also dem Jahr der Erhebungen für vorliegende Arbeit.[89]
1975 geben Steffen, Dubach et al.[90] 11.167 Einwohner für die muḥāfiẓat Munebbih an, wobei diese Zahlenangabe nur auf partiellen Luftaufnahmen der Ostseite beruhen dürfte.[91] Diese Zahl ist meines Erachtens viel zu niedrig. Dies belegt schon eine Vergleichszahl aus Saudi-Arabien: 1974 ergab eine offizielle und publizierte Erhebung in der Verwaltungseinheit Balġāzī 8.791 Einwohner.[92] Die Balġāzī sind der westlichste Teilstamm derselben Föderationshälfte der nördlichen Ḥawlān, der auch die Munebbih angehören. Sie leben an und vor den tiefgelegenen westlichsten Ausläufern des Ǧ. Fayfā im bereits ariden Randgebiet zur tiefgelegenen Tihāma.[93] Von den Einwohnern der Ǧ. B. Mālik, Fayfā, Munebbih und Rāziḥ werden sie einmütig als der zahlenmäßig kleinste Teilstamm beurteilt. Die Munebbih hingegen gelten als einer der größten, wenn nicht als zweitgrößter Stamm der nördlichen Ḥawlān nach den Rāziḥ, wenn man den übereinstimmenden Angaben der Einwohner der benachbarten Stammesgebiete und von Beamten in Ṣaʿda folgt. (Die Munebbih selbst sind natürlich der Meinung, auch zahlenmäßig die größte Gruppe zu sein.) Selbst wenn man berücksichtigt, daß Steffen und Geiser für die Munebbih 1977 die drittgrößte Emigrationsrate ihrer gesamtjemenitischen Skala nennen, ergäbe dies unter Einschluß dieser (gleichfalls problematischen) Zahl maximal etwa 12.000 Einwohner der Munebbih.[94] (Die jemenitischen Angaben zur Verteilung nach Bevölkerungsaggregaten aus 1986 dürften noch auf diesen Angaben von Steffen, Dubach et al. basieren. Rechnet man sie nämlich in absolute Zahlen um, so ergeben sie ebenfalls eine maximale Bevölkerungsgröße von 12.200).
Mir selbst scheint es schon aufgrund einheimischer lokaler Beurteilungen und Kriterien sehr fragwürdig, die Bevölkerungszahl eines der größten Ḥawlān-Stämme (Munebbih) so nahe bei der relativ plausibleren des kleinsten Teilstammes (Balġāzī) anzusetzen.

Philby's Angabe der Bevölkerungszahl der Munebbih von 1936 mit bis zu 50.000 dürfte eine noch gröbere Verschätzung darstellen, und zwar diesmal nach oben hin.[95] Philby hielt sich nur wenige Tage auf saudischer Seite entlang des Westfußes des Ǧ. Munebbih auf. Ihn dürfte die Fruchtbarkeit und Siedlungsdichte des Berges nach seiner unmittelbar vorangegangenen Reise im arideren Nachbargebiet deutlich überrascht und zu Übertreibungen angeregt haben. Überdies bedingte seine Reiseroute, daß er aus der Ferne nur auf die westliche, also am dichtesten besiedelte Seite blicken konnte. Während die Verzerrung nach

"unten" bei Steffen, Dubach et al. durch partielle Fernerhebung der Ostseite bedingt zu sein scheint, unterlief Philby meines Erachtens durch partielle Fernerhebung der Westseite eine deutliche Überschätzung.

Meine eigene Schätzung beruht auf Hauszählungen im gesamten Stammesterritorium, mit Ausnahme der grenznahen Gebiete, wobei pro Haushalt ein empirisch erhobener Durchschnittswert von sechs Bewohnern berechnet wurde. (Diese Zahl stimmt übrigens zufällig mit der offiziellen durchschnittlichen Haushaltsgröße für die Provinz Ṣaᶜda von 1982[96] überein). Über diejenigen Gebiete, die ich nicht selbst besuchen konnte, erfragte ich über die von dort stammenden Bewohner die Häuseranzahl pro Dorf. Bei allem Bemühen um Genauigkeit im Verlauf eines mehrmonatigen Aufenthaltes im Bergmassiv war diese Form der Erhebung freilich nicht mein zentrales Forschungsvorhaben, und ich konnte die notwendigen Kontrollerhebungen daher vielfach nicht durchführen. Mit aller nur gebotenen Vorsicht gelange ich auf dieser methodisch limitierten Grundlage zu einer Bevölkerungszahl von ± 18.000 Einwohnern.

Als Kontrolle können dazu die offiziellen jemenitischen Werte von 1982 und 1986 herangezogen werden, die leider nicht ins Detail gehen.[97] Danach bewohnten zum Erhebungszeitpunkt etwa 330.000 Einwohner die ländlichen Regionen der Provinz Ṣaᶜda (ohne Provinzhauptstadt). Es ist (auf der Grundlage der allgemein durchaus genauen Angaben bei Steffen, Dubach et al. und eigenen Erhebungen) davon auszugehen, daß das Verhältnis der nördlichen Ḫawlān zur Hamdān-Bevölkerung in der Provinz Ṣaᶜda etwa 2:1 beträgt. Dementsprechend würde auf jede der neun Verwaltungseinheiten des jemenitischen Ḫawlān-Gebietes eine durchschnittliche Einwohnerzahl von 26.500 kommen, wobei die drei kleinsten dieser administrativen Einheiten (Bāqim, aẓ-Ẓāhir und Ġamar) weit unter diesem Durchschnitt liegen, während Šidā' wa Ġimār (Rāziḥ) auf jeden Fall darüber liegen. Die Verwaltungseinheit Munebbih müßte hingegen zu jenen zählen, deren Bevölkerungsgröße ungefähr im Bereich dieses arithmetischen Durchschnittes liegen könnte. Der von mir ermittelte Wert dürfte also eher einen unteren Grenzbereich markieren.

Dieser vorläufige Richtwert von mindestens 18.000 liegt somit zwischen den Angaben von Philby (1936) und Steffen, Dubach et al. (1975), aber näher bei letzteren.

Von den + 18.000 Angehörigen der Munebbih leben nach den offiziellen Daten von 1986 ca. 90% in Bevölkerungsaggregaten von bis zu 35 Personen (wobei in diesen Unterlagen mit "Personen" nicht nur Männer gemeint sein dürften). Die restlichen 10% siedeln in Aggregaten von 35 bis 500 Personen. Typisch für das Siedlungsgebiet der Munebbih ist also eine extrem hohe Aufsplitterung der Bevölkerung in kleine und kleinste Aggregate (Einzelhöfe, Hausgruppen, kleine Dörfer), und die Abwesenheit von kleinen, traditionellen "Ballungszentren" über 500 Einwohnern, wie sie in den meisten anderen Teilen des jemenitischen Nordwestens existieren.

Ca. 5% der tribalen Bevölkerung des Ğ. Munebbih nutzen als nomadische Vollspezialisten Weidegründe, die größtenteils im Gebiet der Tihāma-Pforten liegen und etwa 15% der tribalen Gesamtfläche betragen. Diese nomadischen Gruppen nutzen aber auch Weideland in anderen Stammesgebieten und in der Tihāma, wenn dies nötig und möglich ist.[98]

Die verbleibenden ca. 95%, also mindestens 17.000 Personen, leben ganzjährig in festen Siedlungen als Bodenbauern, und zwar durchwegs in Feldnähe. Damit leben 95% der Stammesbevölkerung innerhalb von weit weniger als 40% der Gesamtfläche. Davon wiederum leben mehr als die Hälfte in den "bevorzugten" und "begünstigten" Subzonen und damit vor allem in höheren Lagen. Diese umfassen aber weniger als ein Drittel der Gesamtfläche des Stammesgebietes. Dementsprechend höher ist die Bevölkerungsdichte in den agrarisch bevorzugten und begünstigten gegenüber den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen.[99]

Wie schon die Zahlen zu den Bevölkerungsaggregaten gezeigt haben, sind an dominanten Siedlungsformen vor allem Einzelgehöfte und kleine Dörfer zu unterscheiden. Einzelgehöfte sind seltener; die Standorte der Dörfer liegen zumeist außerhalb möglicher Anbauflächen auf felsigem Grund. In den minderbegünstigten Subzonen dominieren Standorte, die auf Hügeln (qulla) nicht allzu weit von den breiten Tal- und Flutbetten (wie erwähnt: wādī/'awdiya) liegen. Steinschlag unter Steilhängen sowie direkte Bedrohung durch die Flutgefahr schränken die Standortmöglichkeiten zusätzlich ein. Die Nähe zum Flutbett bietet in den Trockenperioden günstige Verkehrsmöglichkeiten und für die arbeitsintensiveren Regen- und Flutzeiten kürzere Anmärsche zu den Terrassenfeldern, die ober- und unterhalb der Siedlungen liegen können. Ein Nachteil dieser Standorte war früher die größere militärische Bedrohung entlang der breiten Flutbett- und Verkehrswege im insgesamt flacheren Terrain (bādiya).

In den bevorzugten und begünstigten Subzonen dominieren Standorte in Kamm- (sarw), Sattel- (nayd)[100] und Hügellage (qulla) oberhalb der Felder. Lagen bei steilen Einschnitten oder Rinnen (lahğ/luhūğ)[101] sind wegen Steinschlag- und Flutgefahr äußerst selten. Die hochgelegenen Lagen überschauen die Hangfelder und sind ebenfalls verkehrsmäßig günstiger, da sie über Kämme und Sättel durch Fuß- und Eselswege leichter erreichbar sind. Einzelgehöfte liegen in diesen Zonen durchwegs direkt in den Hängen, nahe den eigenen Feldern und Weideflächen, als Auslagerungen der einen oder anderen der genannten Standortformen.

Die Dörfer sind zur optimalen Schattennutzung meist entlang der Nord-Süd-Richtung angelegt, sodaß die Sonne tagsüber die kürzestmögliche Zeit in die Dorfgassen einfällt. Ein zweites gemeinsames Merkmal ist die erwähnte Standortwahl auf Hügeln und hochgelegenen Plätzen. Auch hier ist also die "Schutzlage (...) wichtiger als die schwierige Erlangung von Wasser, Holz und Feldfrüchten"[102], wodurch die Verteidigungsaufgaben gewahrt werden können. Die Dörfer haben dadurch immer Fernsicht über die zu ihnen gehörenden Feld- und Weideflächen.

Die Unterscheidung in agrarisch bevorzugte und begünstigte sowie in minderbegünstigte und benachteiligte Subzonen korreliert also mit dementsprechend unterschiedlichen Bevölkerungsgrößen und -dichten.

Zugleich entspricht diese wissenschaftliche, also "etische" Unterscheidung der agrarischen Nutzungsräume im Stammesgebiet prinzipiell auch der einheimischen, "emischen" Klassifikation, die für den tribalen Raum angewandt wird. Diese unterscheidet, wie angedeutet, zunächst zwischen "oben" (rās) und "unten" (mandar). Diese "oben" gelegenen Gebiete des Stammesterritoriums sind feucht und kühl (raṭb, bārid) und entsprechen grob den von uns so bezeichneten agrarisch bevorzugten und begünstigten Subzonen. Die "unten" gelegenen Gebiete sind hingegen "trocken und heiß" (yābis, ḥārr) und entsprechen wiederum grob den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen. Diese grundlegende Klassifikation des tribalen Raumes nach diesen Gegensatzpaaren (A/oben/feucht/kühl:B/unten/trocken/heiß) impliziert folglich eine praktische, agrarische Bewertung in "günstig" und "ungünstig". Diese ist auch mit den Farbwerten "weiß/hell" und "schwarz/dunkel" assoziiert. Die Zufälligkeit der konkreten geologischen Gliederung des Ǧ. Munebbih ergibt, daß das "oben" gelegene Gipfelmassiv des al-ᶜUrr tatsächlich durch den Syenit "hell" ist, während die "unten" gelegenen Subzonen durch den schwarzen Schiefer "dunkel" sind.
Die Grundklassifikation des tribalen Raumes enthält also durchaus praktische Komponenten, die sich auf seine agrarische Nutzung beziehen, und verbindet diese mit Farbwerten, die zufällig hier auch im Raum auftreten, aber darüber hinaus moralische, rechtliche und metaphorische Konnotationen tragen.[103] Die lokale Klassifikation vollzieht somit eine praktische und symbolische Dichotomisierung (A:B) des tribalen Raumes gemäß der genannten Serie von miteinander assoziierten Gegensatzpaaren, wie in Kartenskizze 4.1. dargestellt. Diese beiden territorialen Hälften entsprechen im Prinzip den Siedlungsgebieten der beiden sozialen Hälften des Stammes der Munebbih, ᶜAliyīn und Šaᶜšaᶜ.

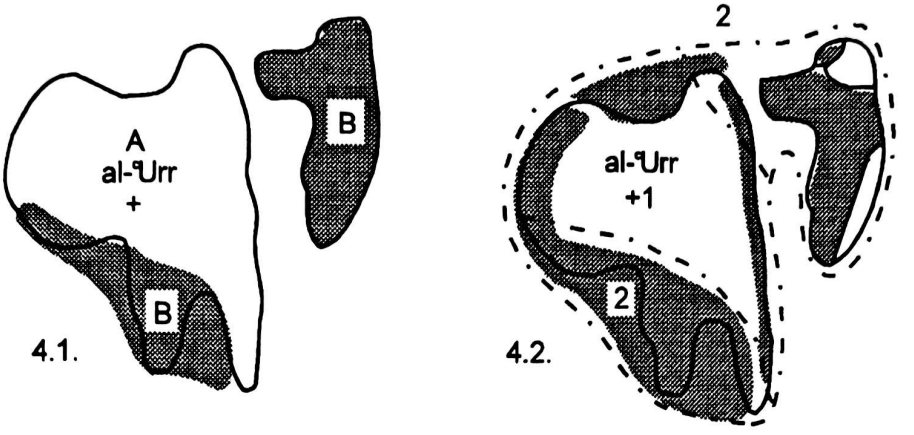
Es wäre freilich verfehlt, die große Vielfalt räumlicher Klassifikationsformen der lokalen Bevölkerung allein auf dieses Modell reduzieren zu wollen. Es ist innerhalb dieser Vielfalt selbst nur ein Element, das wir deshalb hier besonders hervorheben, weil es als einziges seinen expliziten Bezugsrahmen im tribalen Raum hat (dafür aber von kleineren, gegenständlicheren wie auch von überlokalen Bezügen eher absieht).
Innerhalb dieser dichotomischen Klassifikation wird nun nicht starr jedes Gebiet und jede Qualität ausschließlich einem der beiden genannten gegensätzlichen Pole zugeordnet. Den Munebbih ist selbstverständlich bewußt, daß etwa einige "oben" gelegene Gebiete "trocken" sind und einige "feuchte" Gebiete "unten" liegen, und daß dies wiederum dem Siedlungsraum der beiden Stammeshälften nicht völlig entspricht.

Im Gebiet der vorwiegend die bevorzugten und begünstigten Subzonen besiedelnden Stammeshälfte der ᶜAliyīn liegen Teile der südlichen Tihāma-Pforte und der Ostabhänge, die "trocken", "heiß" und auch "unten" liegen. Umgekehrt liegen im Gebiet der, vorwiegend die minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen besiedelnden Šaᶜšaᶜ einige tropische Gärten, die Nordhänge des Hauptkammes sowie hochgelegene Täler unterhalb des Grabenrandes, die "feucht", "oben", oder beides sind. Insofern enthält also jeder der beiden dichotomischen Pole (A oder B) in sich, und zwar in untergeordneter Form, auch Elemente (a oder b) seines eigenen Gegenteils, wie es in Kartenskizze 4.2. vereinfacht dargestellt ist:

Das Siedlungsgebiet der Stammeshälfte ᶜAliyīn liegt nicht nur, aber vor allem "oben", dort ist es nicht nur, aber vor allem "feucht", usw; die "trockenen" Gebiete liegen nicht nur, aber vor allem "unten", sie sind nicht nur, aber vor allem von den Šaᶜšaᶜ besiedelt, usw. usf. Die emische und dichotomische Grundklassifikation des tribalen Raumes in die Pole "A:B" beinhaltet somit verschiedene Formen von "b oder a", die in A oder B eingeschlossen sind. Dafür kann "A:b wie B:a" als allgemeine Formel abgeleitet werden.[104] Den in der Klassifikation des tribalen Raumes enthaltenen Gegensatzpaaren werden wir in ähnlichen Formen bei der Behandlung des Hirseanbaus (Abschnitt 3.2.1.) und des Sternenkalenders selbst (Kapitel vier) wieder begegnen.

Zusammenfassend können die kulturökologischen Rahmenbedingungen am Ğ. Munebbih und einige damit interagierende historische und sozio-ökonomische Tendenzen folgendermaßen charakterisiert werden:

Kartenskizze 4: Klassifikation des tribalen Raumes



4.1. Dichotomische Grundklassifikation
A: weiß, oben, feucht, kühl
= "bevorzugte, begünstigte Subzonen"
B: dunkel, unten, trocken, heiß
= "minderbegünstigte, benachteiligte Subzonen"

4.2. Einfache Differenzierung von 4.1.
weiß: oben, feucht, kühl
dunkel: unten, trocken, heiß
1, 2 Siedlungsgebiete der beiden Stammeshälften
_.-._ Grenzen der Hälften

Der Ǧ. Munebbih ist einer der dem Grabenrand vorgelagerten, isolierten Bergstöcke. Die "Abknickung" der zum Roten Meer entwässernden Hauptfluttäler vor dem hier kaum aufgelösten steilen Grabenrand, und die Gliederung der umliegenden Gebirgstihāma bewirken seine relative Unzugänglichkeit und Abgelegenheit von den Haupthandels- und Verkehrsrouten zwischen den historischen städtisch-staatlichen Zentren der islamischen Zeit. Die Gesteinsoberfläche des Bergmassives birgt keine größeren Lager traditionell bekannter Bodenschätze, was das Interesse der historischen islamischen staatlichen Zentren an diesem Berg und seinen Bewohnern daher nicht gesondert stimulierte.

Durch seine Höhenlage und die gegebenen Temperatur- und Niederschlagsbedingungen ist der Ǧ. Munebbih Teil des "Immergrünen Regen- oder Nebelgürtels", der im ansonsten "trockenen Norden" des Jemen von beschränkter räumlicher Ausdehnung ist. Zu diesem Regengürtel zählen in derselben Region die agroklimatisch noch begünstigteren Zonen von Bawṣān, des Ǧ. Fayfā und des Ǧ. Rāziḥ, welche überdies vom Westen oder vom Osten her etwas zugänglicher gelegen sind. Gegenüber dem arideren

weiteren Umland in der Tihāma und auf dem Hochland weisen diese "grünen Inseln" wesentlich günstigere Bedingungen für traditionelle agrarische Nutzung auf, und sie bieten Siedlungsraum für zahlenmäßig größere Bevölkerungsgruppen. Der Ğ. Munebbih ist, wie auch die anderen "grünen Inseln", durch die Aridität seiner unmittelbaren Nachbargebiete nach außen hin ökologisch abgegrenzt.[105]

Die dadurch deutlich abgehobene Attraktivität dieser "grünen Inseln" könnte historisch als Stimulus für die wiederholten Einwanderungen von Siedlungsgruppen aus agroklimatisch traditionell benachteiligten Nachbarräumen gewirkt haben. Dabei sind (nicht nur) am Ğ. Munebbih die tief gelegenen, arideren Subzonen von außen her weniger attraktiv, aber etwas zugänglicher als die feuchten oberen, oft über Steilhängen liegenden Subzonen.

Von den mindestens 18.000 Bewohnern des Ğ. Munebbih sind 95% Bodenbauern; zum überwiegenden Teil sind ihre Felder als Terrassen angelegt. Das Berggebiet ist selbst wieder in landschaftliche Subzonen gegliedert, die im Hinblick auf traditionelle agrarische Nutzung nach Höhe, Lage, Temperatur und Niederschlag als bevorzugt, begünstigt, minderbegünstigt und benachteiligt qualifiziert werden können. Der vergleichsweise hohe Gesamtanteil von 40% Feldfläche am tribalen Territorium ist darin quantitativ wie qualitativ ungleich verteilt.
Die bevorzugten und begünstigten Subzonen des Ğ. Munebbih liegen mit wenigen Ausnahmen über der thermischen Höhengrenze und sind von der Frostgrenze nur in höchsten Lagen betroffen. In diesen Subzonen mit Niederschlagsmitteln zwischen 500 und über 1000 mm/a kann reiner Regenfeldbau betrieben werden, der nach tieferen Lagen hin immer stärker um Hangzuleitung und Überstau ergänzt wird. In den meist tief gelegenen, minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen mit Niederschlagsmitteln von 250-400 mm/a ist der traditionelle Anbau von Kaffee, Bananen und Weizen manchmal nur erschwert, meist aber gänzlich unmöglich. Wo hier die Bedingungen für traditionellen Bodenbau gegeben sind, wird die Ausnutzung großer Regenwassersammelflächen und der Flutmassen zu einem entscheidenden Faktor agrarischer Wasserzufuhr. Der verstärkte Rückgriff auf karge Weideflächen und Sammelwirtschaft wirkt ebenfalls in Richtung auf eine traditionell geringere Bevölkerungsdichte, also dahingehend, daß in den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen mit anderen Mitteln größere Flächen bewirtschaftet werden müssen.

Die ungleiche räumliche Verteilung der Produktionsressourcen Wasser und Boden kann durch lokale Arbeitsteilung etwas aufgewogen werden, indem in den agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen andere Feldfrüchte angebaut und stärker Sammelwirtschaft und Viehzucht, letztere manchmal sogar überwiegend oder in spezialisierter Form, betrieben werden. Zugleich ist durch diese ungleiche räumliche Verteilung und durch hohe Bevölkerungsdichten ein tendenzieller Konkurrenzdruck um die knappen Schlüsselressourcen angelegt. Dieser ist zusätzlich erhöht durch den schwierigen Zugang zu den nächstgelegenen großen Handelsrouten, die nur über zwei Wege im tribalen Grenzgebiet erreicht werden können.

Auf dieser Basis weist das tribale Territorium der Munebbih daher eine deutliche Differenzierung in der Struktur der materiellen Produktionsbedingungen auf. Einige Grundkategorien der lokalen Bevölkerung, die sich auf den tribalen Raum beziehen, arbeiten mit dieser Differenz im Rahmen dichotomischer Klassifikationsmuster. Die Sozialstruktur der Munebbih weist in mancher Hinsicht komplexe Entsprechungen zu dieser traditionellen Struktur der Produktionsbedingungen auf.

Damit sind die kulturökologischen Rahmenbedingungen aufgezeigt, unter denen die Munebbih ihre traditionelle Lebens- und Gesellschaftsform gestaltet haben. Bis in die Gegenwart überwiegt bei den Bewohnern der Stolz auf das Berggebiet, seine Böden und seine Fruchtbarkeit, die als typische Qualitäten dieses Stammesterritoriums hervorgehoben werden: "Es ist von außen unbezwingbar wie eine Burg, aber innen süß wie das Paradies". Fremde Besucher werden auf die verblüffende Optik hingewiesen, welche in Höhenstufen aus Anlage und Konstruktion der jemenitischen Terrassenfelder und Siedlungen resultiert: Hangaufwärts betrachtet, erscheint die Abfolge steinerner Stützwälle tatsächlich wie eine einzige unbewachsene, steinerne Pyramide, die da und dort von Türmen und Hausmauern durchsetzt ist. Hangabwärts ergibt sich an einem klaren Tag vor der Erntezeit vom Gipfel des al-ᶜUrr aus hingegen das Bild eines grünen Getreidemeeres, das die steinernen Mauerkronen wie Wellen durchziehen. Dazwischen und darüber thronen die zahllosen Dörfer und Türme der Munebbih, aus dunklem Schiefer errichtet und mit weißem Zierstein geschmückt.

3.2. TRADITIONELLES LANDWIRTSCHAFTLICHES PRODUKTIONSSYSTEM UND AGRARZYKLUS DER MUNEBBIH

3.2.0. Vorbemerkung

Der folgende Abschnitt ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil gibt einen Überblick über das traditionelle landwirtschaftliche Produktionssystem der Munebbih, der zweite Teil handelt darauf aufbauend von ihrem Agrarzyklus.

Terrassenfeldbau und Viehhaltung sind die zentralen Arbeitsbereiche der tribalen Wirtschaft. Sie werden komplementär ergänzt durch Gartenbau, Sammeln, Jagd und Fallenstellen. Die gesellschaftliche Organisationsform der genannten zentralen und komplementären (dezentralen) Arbeitsprozesse ist die unspezialisierte, arbeitsteilige Kooperation innerhalb und zwischen Einzelhaushalten. Halbspezialisierte Haushalte in einigen wenigen Bereichen (Imkerei, Tischlerei) und wenige Gruppen von Halb- und Vollnomaden ergänzen dieses Gesamtgefüge, das als "landwirtschaftliches Produktionssystem" der Munebbih bezeichnet wird.

Der erste Teil dieses Abschnittes behandelt somit die wechselseitige Vernetzung der zentralen und dezentralen, der spezialisierten und unspezialisierten Arbeitsbereiche der Munebbih. Die zentralen Bereiche des Terrassenfeldbaus und der damit zusammenhängenden Zugviehzucht werden erst im zweiten Teil detaillierter untersucht. Der erste Teil beschränkt sich daher diesbezüglich nur auf die notwendigsten Angaben und auf die Bestimmung des Platzes, den Terrassenfeldbau und Viehhaltung im gesamten tribalen Produktionssystem einnehmen. Dementsprechend detaillierter sind im ersten Teil die Angaben über die anderen, später nicht mehr behandelten Arbeitsbereiche (Gartenbau, Sammeln, Jagd, Fallenstellen). Die Darstellung der Vernetzung von verschiedenen Arbeitsbereichen im landwirtschaftlichen Produktionssystem erfolgt in Form von Diagrammen.
Der zweite Teil präsentiert die zentralen Arbeitsbereiche als Phasen des Agrarjahres im Getreideanbau. Der Sternenkalender der Munebbih bezieht sich in erster Linie auf diesen Bereich. Für die ganzjährigen Anbaupflanzen Kaffee, Bananen und neuerdings Qāt ist der Sternenkalender praktisch irrelevant, da sie keine aufwendigen alljährlich wiederkehrenden, zyklischen Arbeitsrhythmen erfordern. Ihre insgesamt dem Getreideanbau weit untergeordnete Bedeutung wird im ersten Teil des Abschnittes aufgezeigt. Der zweite Teil konzentriert sich daher auf die wichtigsten Prozesse und Arbeitsgänge des landwirtschaftlichen Arbeitsjahres im Getreideanbau in Verbindung mit ihrer einheimischen zeitlichen

Zuordnung, die stets in Form von "Sternperioden" erfolgt. Diese Sternperioden sind die Hauptelemente des Sternenkalenders. Die Verbindung von Sternperioden mit einer regelmäßigen Abfolge von Arbeitsgängen im Getreideanbau wird als "Agrarzyklus" der Munebbih bezeichnet.

Zur Untersuchung des Agrarzyklus im landwirtschaftlichen Produktionssystem der Munebbih sind noch zwei theoretische und definitorische Hinweise angebracht:
Unter "Produktionssystem" wird die Verbindung der natürlichen Wirtschaftsbedingungen mit technischen Mitteln, Geräten und Wissen im sozialen Arbeitsprozeß verstanden. Die lokale Gesamtkombination dieser Elemente der Produktivkräfte wird als "offenes" System betrachtet, das in natürlicher (z.B. Klima) und kultureller (z.B. Tausch, Schrift) Hinsicht mit überlokalen Systemen interagiert. Das stellare Wissen ist in dieses offene, lokale Produktionssystem integriert.
Als Elemente der Produktionsverhältnisse[106] wurden im zweiten Kapitel nur deren größte Einheiten Stamm, Stammeshälfte und Segment erörtert, die den kollektiven Zugang zu Land und Wasser jeweils nach außen hin abgrenzen. Als kleinste soziale Arbeits- und Konsumeinheit setzen wir hier axiomatisch den Einzelhaushalt voraus.

Der Haushalt[107] ist die dominante soziale Produktions- und Konsumtionseinheit nicht nur bei den Munebbih, sondern im gesamten nordwestjemenitischen Hochland. Er dient uns daher als Bezugsgröße, um das Produktionssystem am Ǧ. Munebbih zu untersuchen und mit jenen auf Bawṣān und bei Ṣaᶜda zu vergleichen. Es sei aber ausdrücklich darauf verwiesen, daß dieses Verfahren keinen Rückgriff auf die Theorie der "Domestic Mode of Production"[108] darstellt. Es wird daher auch hier nicht beansprucht, durch bloße Berücksichtigung der minimalen (Haushalt) und der maximalen (Segment, Stammeshälfte, Stamm) Elemente bereits die soziale Gesamtstruktur erfaßt zu haben.

Kooperation und Arbeitsteilung vollziehen sich innerhalb und zwischen Haushalten. Daher ist diese Betriebseinheit auch als Bezugsgröße in der Darstellung des Produktionssystems für die Arbeitsbereiche Viehzucht, Bodenbau, Sammeln, Jagd und Gartenbau aufgefaßt.[109]

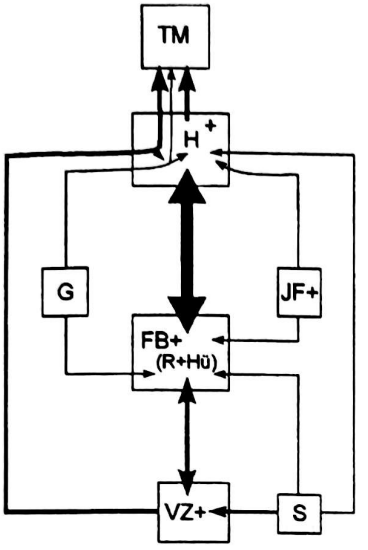
3.2.1. Landwirtschaftliches Produktionssystem

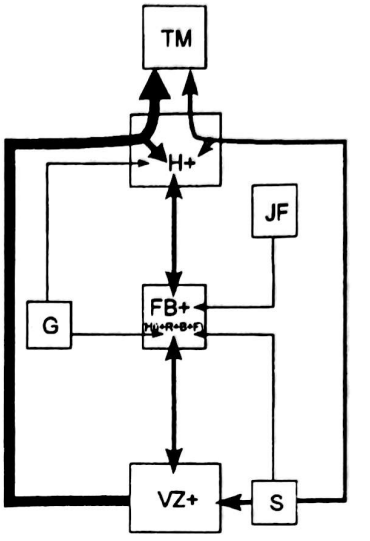
Diagramm 3.1. geht von der im Abschnitt 3.1. getroffenen Unterscheidung in bevorzugte und begünstigte sowie in minderbegünstigte und benachteiligte agrarische Nutzungsräume aus. Es faßt die bevorzugten mit den begünstigten und die minderbegünstigten mit den benachteiligten Nutzungsräumen zu zwei Klassen von Produktionsbedingungen zusammen und stellt das Produktionssystem der bäuerlichen Durchschnittshaushalte für jede der beiden Klassen dar.

Feldbau:
Die bevorzugten und begünstigten Subzonen sind durch die ausschließliche Anlage von ᶜanṭarī-Feldern geprägt. Als Anbauprodukt überwiegt Getreide, und zwar Hirse, Weizen und Gerste, in Form von crop-rotation auf denselben Feldern. In der bevorzugten Subzone liegen die Weizenerträge weit über dem Eigenbedarf der Haushalte. Zwischen unterer thermischer Höhengrenze und Frostgrenze ist der Anbau von Kaffee und Bananen möglich, der teils im intercropping und teils voneinander gesondert erfolgt. Diese Dauerkulturen müssen auf eigenen Terrassen mit besonders günstiger Wasserzufuhr gepflanzt werden. Bananen,[110] Kaffee[111] (und seit wenigen Jahren auch Qāt[112]) sind primär für den Marktverkauf erzeugte Produkte, also cash-crops. In den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen sind die ᶜanṭarī- und masnā-Felder mit Böden diverser minderer Qualitäten ausgestattet. Die Wasserzufuhr erfolgt entweder nur über Hangzuleitung und Überstau, ergänzt um die schwächeren Niederschläge, oder auch über Flut- und Brunnenbewässerung. Auf der insgesamt geringeren Feldfläche dieser Subzonen wird ausschließlich Getreide angebaut, und zwar in erster Linie verschiedene Hirse-Arten. In günstigen Lagen ist dies in crop-rotation mit Emmer, Gerste und selten mit Weizen möglich, am Westfuß wird manchmal auch Kolbenhirse (duḫn) angebaut. Der traditionelle Feldbau verfügt hier über keine vermarktbaren Überschüsse, in niederschlagsarmen Jahren deckt er den Eigenbedarf der Haushalte in den benachteiligten Subzonen nicht ab.

Hirse wird stets im inter-cropping mit Leguminosen angebaut. Für alle Subzonen gilt, daß ein Teil des Hirsestrohs zur Düngung auf den Feldern abgebrannt, ein zweiter Teil als Rücklage für die Viehfütterung zur Trockenzeit gelagert wird; ebenso ist das Abweiden nach allen Ernten überall üblich. Saatgut und Setzlinge werden nach Zubereitung und Pflege in Hausnähe zur Neubestellung der Felder benötigt. Getreide und Leguminosen bilden die Ernährungsgrundlage der Munebbih.

Diagramm 3.1: Produktionssysteme H_1 und H_2





H_1: bevorzugte und begünstigte Subzonen

H_2: minderbegünstigte und benachteiligte Subzonen

Legende:

Arbeitsbereiche von kleiner, mittlerer oder großer Bedeutung

Verwendung oder Konsum des Arbeitsergebnisses (Bedeutung: Strichstärke)

\+ Einzelne Arbeiten als Kooperation zwischen Haushalten

FB Feldbau
G Gartenbau
H Haushalt
JF Jagd und Fallenstellen
TM Tausch und Markt
S Sammeln
VZ Viehzucht

Wasserzufuhr:
R Regen
$H_ü$ Hangzuleitung und Überstau
B Brunnen- und Zisternenbewässerung
F Flutbewässerung

(in der Reihenfolge der Bedeutung)

Viehhaltung:

Rinder-, Kamel-, Maultier- und Esel-, Schaf- und Ziegen- sowie Geflügelhaltung sind prinzipiell in allen Subzonen möglich.

In den bevorzugten und begünstigten agrarischen Nutzungszonen beschränkt der höhere Feldflächen-Anteil die vorhandene Weidefläche im wesentlichen auf die meist steilen Regenwassersammelflächen und die abgeernteten Felder. Dies bedingt, daß man hier nur die Schafe und Ziegen ganzjährig (tagsüber) auf die Weiden treiben (rawa^c) kann. Des Nachts sind sie in Verschlägen im freien Hang (mawẓẓa^{c}in, muzarrabin) oder beim Haus (ḥilsin) untergebracht. Die Rinder weiden hingegen nur nach der Ernte auf hausnahen, leicht zugänglichen Feldern und sind um diese Zeit in "Sommer"ställen (dāra) untergebracht, an-

sonsten werden sie in Hausställen (siflin) gehalten. Die üppige Vegetation in diesen Subzonen erlaubt relativ hohe Bestände von Rindern (ca. drei bis fünf) sowie von Schafen und Ziegen (ca. acht bis zehn) pro Haushalt, das sind 40 bis 50 Rinder und 80 bis 100 Ziegen pro durchschnittlichem Dorf. Kamele werden im Bergland als Transporttiere wenig benötigt und sind als Zugtiere nur bei härteren Böden geschätzt. Demgegenüber sind Esel und seltener auch Maultiere dort, wo es noch keine Straßen gibt, noch relativ weit verbreitet.
In den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen gewährt der weitaus höhere Anteil von tradititionell nicht bebauten Flächen der Viehhaltung größere Möglichkeiten, allerdings eher von Schafen, Ziegen und Kamelen als von Rindern, für die weniger Wasser und Futter vorhanden ist. Die Esel- und Maultierhaltung ist in den tiefgelegenen Zonen durch die Motorisierung stark im Rückgang begriffen, war aber auch davor weniger wichtig als in den Hochlagen. Neben der Haltung von Schafen und Ziegen ist jene von Kameln in diesen Subzonen die zweitwichtigste Form der Tierhaltung.

Vor allem Ochsen, bei harten Böden selten auch Kamele und Maultiere, werden als Zugtiere beim Pflügen, Lockern, Glätten und Dreschen sowie in den seltenen Fällen der Brunnenbewässerung eingesetzt. Rinder- und Kamel-, Schaf- und Ziegenmist (baᶜar) dient der Felderdüngung; Maultiere werden als Reittiere benutzt und, ebenso wie Kamele und Esel, zum Transport. Schaf-, Ziegen- und Kuhmilch wird von den Frauen früh und abends gemolken (ḥalaba); den Tieren wird ansonsten das Euter (darra) verhängt, um die Jungtiere am Saugen zu hindern. Das Melkgefäß (musmana[113]) ist eine große ausgehöhlte Kalebasse; sie wird für Kuhmilch kurz abgestellt und dann an einer Aufhängung geschüttelt (nazaḥ), um Buttermilch (haqīna) von Butterschmalz (samnin) zu trennen. Kuh-Vollmilch (ḥalīb) wird nur zu großen Festessen gereicht, Schaf- oder Ziegenvollmilch kann Bestandteil eines einfachen Gastmahls oder auch von Alltagsessen sein. Samnin der Kuh ist Bestandteil aller Munebbih-Mähler und wird auch am Markt verkauft. Schaf-, Ziegen-, Rinder- und Geflügelfleisch, Eier sowie Kamel-, Schaf-, Ziegen- und Rindsleder werden im Haushalt verarbeitet und verwendet; von in hohen Lagen gehaltenen Schafen kann jedoch keine Wolle (stūf) gewonnen werden.

Der generelle Terminus für Vieh ist "hawš". In den begünstigten Zonen können Rinder und Kälber von manchen Haushalten verkauft werden, in den minderbegünstigten und benachteiligten Zonen bilden hingegen Schafe, Ziegen und Kamele den Hauptbestand dessen, was ein bäuerlicher Haushalt dort auch ver-

kaufen kann. Schafe und Ziegen haben auch hier die gemeinsame Bezeichnung ġanam. Die Termini für Ziegen (maᶜz) sind Geiß (ᶜanzin), Zicke (ǧadyin/ǧidāya) und Bock (taysin/tuyūsin), für Schafe (naᶜǧa/inᶜāǧin; det.: lm minᶜāǧ) sind es analog za'n, ṭalyin/ṭilāya und kabš/kibāš.

Sammeln:

Das Einsammeln von Pflanzen stellt am Ğ. Munebbih ein äußerst arbeitsintensives und umfangreiches Arbeitsgebiet dar.[114] Es wird in erster Linie von den erwachsenen Frauen betrieben und zusätzlich auch von Kindern, aber nur als begleitende Aktivität zur Viehaufsicht. Männer sind demgegenüber viel seltener mit dem Aufsuchen und Einsammeln von Wildpflanzen beschäftigt, am ehesten noch zur Beschaffung von Hölzern für Arbeitsgeräte und für den Hausbau. Die gebräuchlichsten Arbeitsgeräte beim Sammeln sind große und kleine Sichel (šurma und šarīm) sowie fursa (Hacke), Beil, Tragriemen und -korb. Unter den Anwendungsformen des Sammelns ist die Beschaffung von Viehfutter die wichtigste. Daneben nimmt das Einsammeln von Brennholz und von Mitteln der Körper- und Kleiderpflege großen Raum ein. Pflanzen für diese Anwendungszwecke werden vor allem von Frauen und, mit großem Abstand danach, auch von Kindern gesammelt. Arbeitshölzer können für Geräte und Hausbau je nach Bedarf von Frauen, Kindern oder auch Männern besorgt werden, im Rahmen der geschlechtlichen Arbeitsteilung liegt diese Aktivität also im "swing"-Bereich.[115]

Das Einsammeln von Viehfutter erfordert in den bevorzugten und begünstigten Subzonen im Durchschnitt mehr Aufwand, und zwar aufgrund der mehrmonatigen Stallhaltung der hier großen Rinderbestände. Wichtigstes eingesammeltes Rinderfutter ist Gras (ḥašīš), das in und nach den Regenzeiten besonders auf den Mauerkronen der Terrassen, entlang der Hangzuleitungen und bei Zisternen üppig gedeiht. Es wird mit der kleinen Sichel geerntet (taḥišš) und, sofern man es nicht am selben Abend verfüttert (yanbīᶜ), auch für Trockenzeiten gelagert.[116] Zusätzliches eingesammeltes Rinderfutter ist in diesen Subzonen eine Huflattich-Art (am ḥaǧm), und vor allem in den trockeneren Jahreszeiten neben Hirsestroh die unidentifizierten Sträucher am qānī (der "tiefrote"), am raᶜī (der "von der Weide"), am wahba (das "Geschenk") und am qawā'("Ödland").
Für die kleineren Rinderbestände steht in den minderbegünstigten und benachteiligten Zonen weitaus weniger Gras zur Verfügung, sie werden dort über längere Perioden des Jahres mit am raᶜī und am qawā' sowie mit Getreidestroh gefüttert.

Für Schafe, Ziegen, Kamele, Esel und Maultiere, die im Prinzip ganzjährig im Freien weiden können, ist das Einsammeln von Futter nur in Dürreperioden und bei Überweidung notwendig. Daß Letztere nicht selten auftritt, zeigt das häufige Vorkommen des Cissus rotundifolia (ᶜalaf) an. Aus den Vegetations- und Klimabedingungen sowie aus den höheren Beständen an Weidevieh in tiefgelegenen Zonen ergibt sich, daß solche Krisenzeiten in der Viehzucht in den minderbegünstigten und benachteiligten Zonen häufiger auftreten. In derartigen Dürreperioden werden in den unteren Subzonen an Esel und Maultiere Blätter und Zweige des aṯl verfüttert, in höheren Lagen hingegen ᶜalaq-Enden, die als Brennstoff-Reserve im Haushalt gelagert sind. Für Kamele, Schafe und Ziegen werden dann überall ᶜarǧ-Blätter[117] (des šidān-Baumes) sowie in den tiefgelegenen Subzonen die Blätter und Zweige des kulḥub, der suwayda (Sueda fruticosa (L.) Forssk), des ǧaraḫ (unidentifiziert), und ruqāᶜ (Trichilia emetica Vahl) dort gepflückt, wo sie für die Tiere unerreichbar sind. Die Früchte des in allen Höhenlagen gedeihenden šidān werden in der Reifezeit Schafen und Ziegen als Zusatzfutter herabgeschüttelt.

Die *Beschaffung von Brennholz* ist am Ǧ. Munebbih durch die günstigen Vegetationsbedingungen in allen Subzonen einfacher und ergiebiger als im jemenitischen Hochland. In den agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen ergibt sich dadurch sogar die Möglichkeit zur Bildung großer Stapellager, die jederzeit am Markt verkauft werden können. Brennholz (šaṯṯin) und Reisig[118] liefern alle bisher erwähnten Bäume und holzigen Sträucher entsprechend ihrer Verbreitung nach Höhenstufe und Feuchtigkeit sowie ferner in Höhenlagen die ᶜalaq-Enden, in den minderbegünstigten und benachteiligten Zonen Kakteen-Enden und das Holz des (unidentifizierten) ḍaḥyā' oder ḍaḥiᶜa-Baumes, dessen Blätter ebenfalls als Kamelfutter dienen. Die Zeit des Brennstoff-Sammelns und des Anlegens von Vorräten und Lagern ist vor allem auf jene trockene Phase des Arbeitsjahres vor der Hirseernte konzentriert, in der weniger Arbeit auf den Feldern anfällt und den Hölzern Feuchtigkeit entzogen ist. In Dürreperioden fällt dies zeitlich mit dem zusätzlich notwendigen Einsammeln von Viehfutter (wie oben angeführt) zusammen, sodaß dann aus diesem Arbeitsbereich des Sammelns eine der Jahresarbeitsspitzen für die Frauen des Haushaltes erwachsen kann.

Der Tracht und Moral der Munebbih entsprechend, ist auch das Einsammeln von Pflanzen für *Schmuck, Körper- und Kleiderpflege* keine beliebige Zufälligkeit, sondern elementarer und prestigeträchtiger Bestandteil dieses Arbeitsbereiches und des gesamten Produktionssystems. Kleider werden mit bestimmten Holz-

aschen (ramād/armida) eingerieben und gewaschen, die in Steinöfen (manwar/manāwir) gewonnen werden. Diese manāwir sind meist auf holzreichen Hängen abseits der Felder und Dörfer errichtet und gehören einem oder mehreren Haushalten gemeinsam (im letzteren Fall erfolgt die Aschgewinnung als Kooperation zwischen Haushalten). Bevorzugte Aschen zur Kleiderreinigung stammen von den Zweigen des ᶜarᶜar, des šidān, des kulḥub (entsprechend ihrer erwähnten Verbreitung) sowie in höheren Lagen vom ᶜaṭab-Baum (sonst im Jemen: ṭaᶜb, Ficus salicifolia Vahl), am Grabenrand und im Talsystem von am Ruways hingegen vom ᶜunqub-Strauch (Oncoba Spinosa Forssk.), der hier an feuchten Stellen wächst. Im manwar wird auch šidān-, ᶜaṭab- und kulḥube-Asche als Zusatzmaterial für Kalkmörtel (nūr) gewonnen, der beim Hausbau benötigt wird. Schließlich werden systematisch und regelmäßig in höheren und mittleren Lagen ᶜarḡ-Blätter, in trockeneren Tieflagen hingegen balasturkī-Blätter (Opuntia dillenii (Ker.-Gawl.) Haw.) eingesammelt, die in zerkautem oder zerstoßenem Zustand zum Waschen der Haare unerläßlich sind. Der Einkauf von Importseifen hat die Verwendung von Aschen noch nicht völlig verdrängt.
Kādī und rayḥān gedeihen, wie erwähnt, nur in tieferen Lagen am Westfuß, wo sie auch wild vorkommen. Als prestigeträchtige Aromatica sind sie begehrte Tauschobjekte. Schmuckpflanzen (darunter ḥimmāyin) werden eingesammelt oder auch gepflanzt und als zusammengebundener ġušāy, dem Blumenstrauß, im Haar getragen. Bei den B. Ḥawlī am Grabenrand werden überdies auch Sträuße einer ḥizzābin genannten Pflanze von Männern und Frauen im Haar getragen.[119]

Demgegenüber vergleichsweise gering ist die Bedeutung wildwachsender Pflanzen als *Genuß-, Heil- und Speisemittel.* Erwähnenswert sind die ᶜaṭab-Blätter, aus denen früher Kautabak gestoßen wurde, der Genuß der šidān-Früchte (etwa vor Hauptspeisen, gemeinsam mit vom Markt gekauften Datteln); ferner erwähnt Behnstedt ᶜibabin (Jatropha spinosa) als Heilmittel in im Maẓẓa, wo es Wasser und Eiter ausziehen soll.[120] Der miswāk (Salvadora Persica) wird (außer fallweise als Kamelfutter) vor allem in angekautem Zustand als Zahnbürste geschätzt.

Für den Arbeitsbereich des Feldbaus wichtig ist die Bereitstellung von dickem mismār (Dornenhecken), durch welche die Aussaat und Ernte vor dem weidenden Vieh geschützt wird. Als Bauholz und Werkstoff für Geräte entscheidend ist unter den wildwachsenden Bäumen ᶜarᶜar, aus dessen Holz auch Harz gewonnen wird, ferner ᶜutum, šidān, aṯl und kulḥube, die teilweise auch zum Marktverkauf angeboten werden können sowie die nur in hohen Lagen wachsende

Reichardia tingitana (L.) Roth (lubyān), aus der besonders feste Bretter erzeugt werden.[121]

Jagen und Fallenstellen:

Hier ist zu unterscheiden zwischen jenen Formen, die primär dem Schutz von Aussaat und Ernte auf den Feldern dienen sowie manchmal auch dem Schutz von Menschen und Kleinvieh, und andererseits solchen Formen, die vor allem auf die Erbeutung bestimmter Wildtiere selbst für spezielle Speiseanlässe abzielen. Die erstgenannte Form von "Schutzjagd" erfordert kollektive Anstrengungen gegen Tierschwärme, es handelt sich dann um Kooperation mehrerer Haushalte, oft des ganzen Dorfes, bei der Alt und Jung, Männer, Frauen und Kinder involviert sind. Schutzjagd und Fallenstellen gegen Einzelschädlinge sowie die Erlegung verzehrbarer Einzelbeute (yistād) sind hingegen stets Aufgaben einzelner erwachsener Männer.

Kollektives Vertreiben und Verjagen größerer Tierschwärme kann während mehrerer Wochen jeweils vor den Erntezeiten notwendig werden, also im August und Anfang September sowie im Jänner und Februar. In diesen Zeiten werden die Buben jedes Dorfes, mit Steinschleudern ausgerüstet, auf die Felder geschickt, um dort Wache zu halten. Sobald Schädlingsschwärme auftauchen, beginnen sie mit der Vertreibung und alarmieren nötigenfalls das ganze Dorf. Vogelschwärme, Affenhorden und Heuschreckenschwärme können die Ernte ernsthaft bedrohen. Affen und Vögel versucht man mit Geschrei, Bewegung, Schußwaffen und Steinschleudern zu vertreiben;[122] Heuschreckenschwärme müssen mit Qualm, Rauch (ẓabābin) und Decken attackiert werden. Bei den Affen (qiril, ribḥī oder ribḥa), die ich selbst am Ğ. Munebbih nie zu Gesicht bekam, scheint es sich nach den mir gegebenen Beschreibungen um eine Pavian-Art zu handeln, insbesondere auf den aggressiven Hordenführer wird geachtet. Man berichtet, daß die Affenhorden stets aus der Bergtihāma im Nordwesten einfallen[123] und daher eher die nördlichen Hauptkammlagen bedrohen. Die Vogelschwärme (darunter der Spatz: astfur, von ṣ-f-r: zwitschern) stellen in allen Subzonen die häufigere, aber weniger gefährliche Bedrohung der Ernte dar, zu ihrer Vertreibung reichen oft die Buben als Feldwachen aus. Sowohl wegen ihrer Wertschätzung als auch aufgrund der größeren Exponiertheit der Ährenkörner werden Hirse- und Weizenernte dabei stärker bewacht. Einige der mit der Steinschleuder erlegten Vogelschädlinge werden auch gerne verspeist. Vogelscheuchen aus mit Tüchern behangenen Steinsäulen werden am Ğ. Munebbih vereinzelt aufgestellt.

Die verheerendsten Folgen für Hof und Feld können Heuschreckenschwärme (coll.: ǧaradī) anrichten, die sowohl aus der Tihāma wie aus dem Hochland einfallen können. Diesbezüglich befinden sich die höheren Zonen in einer günstigeren Lage, da sie durch die Aktivitäten der Unterlieger vorgewarnt werden können. Bei der kollektiven Abwehr der Schwärme kann auf die einzelnen Felder keine Rücksicht genommen werden, aus eventuellen Schäden, die durch die Abwehrmaßnahmen entstehen, leitet sich kein Recht auf Kompensation ab. Einzelne Heuschrecken, insbesondere eine ḥabbada genannte Art, werden aber in normalen Zeiten auch als "Jagdbeute" gerne freihändig oder mit Tüchern gefangen, geröstet und, wie auch im jemenitischen Hochland, als geschätzte Delikatesse verspeist.

Unter den Einzelschädlingen sind am Ǧ. Munebbih Giftschlangen (ḥanašin/aḥnāšin oder maḥrašin) in allen Subzonen, insbesondere um feuchte Stellen häufig. Ein erwachsener Mann, der auf den charakteristischen Vogellärm aufmerksam (gemacht) wird - der bei der Annäherung einer Schlange an ein Vogelnest entsteht - ist verpflichtet, die Tötung der Schlange zu versuchen. Füchse (ṯiᶜaylī/ṯuᶜāla) in den Hochlagen und der Wolf (ḏibin) in tiefen Randlagen sind nicht selten, zum Schutz werden außerhalb der Geflügelverschläge Grubenfallen (marqab, eigentlich: Wachturm) im Boden eingelassen.[124]

Unter diesen defensiven Formen von Schutzjagd kann ein guter Steinschleuder- oder Gewehrschütze beim Vertreiben der Affen- und Vogelschwärme sowie bei der Schlangentötung ein gewisses Prestige erlangen. Seinen Ruf als Jäger begründet ein Mann aber vor allem durch das Darbieten von selbsterlegtem Kleinwild. Diese Möglichkeit zum Erwerb von persönlichem Prestige ist bedingt durch den rituellen Bezug, der Kleinwildspeisen im Rahmen der Gesamtskala von Alltags-, Gast- und Festmählern zukommt. Auf die Bestandteile, die Zusammensetzung und die Bewertung dieser Skala von Nahrungsmitteln und Speisen ist in einem gesonderten Beitrag bereits eingegangen worden, der hier nicht wiederholt werden muß.[125] Hier sei nur nochmals darauf verwiesen, daß Kleinwildspeisen ein notwendiger Bestandteil von Beschneidungsfest- und Hochzeitsmählern sind und daß ihre Bewertung dementsprechend der von Schaffleisch gleichkommt, aber unter jener von Rind- und besonders von Stierfleisch liegt. Diese ist ihrerseits bedingt durch die rituelle Bedeutung des Opferstiers.

Der Bestand an verzehrbarem lokalem Kleinwild am Ǧ. Munebbih ist nicht mehr sehr groß. In den agrarisch minderbegünstigten oder agrarisch benachteiligten

Subzonen scheint er durch die einsetzende Motorisierung und die Verbreitung von Maschinenpistolen schon gänzlich verschwunden zu sein. In den vegetationsreicheren und hochgelegenen Zonen bieten hingegen der Gipfelwald, die Schluchtkerbwälder und unbebaute Vegetationsbestände noch einigem Kleinwild Unterschlupf, vor allem Hasen (ᶜarnab; lokal: šarīfa[126]), waṭaf und waḥbī (möglicherweise Wachteln und Wildhühner) und Tauben (ḥamām oder walᶜa). Insbesondere vor den genannten rituellen Anläßen begibt sich der zukünftige Gastgeber auf die Jagd.

In der Jagd- wie auch der gesamten Waffentechnologie der Munebbih sind nach ihrer eigenen Überlieferung Schußwaffen erst seit der Zeit des Imām Yaḥyā (Anfang 20. Jh.) allgemein verbreitet. Für die späte Verbreitung von Schußwaffen sprechen neben dieser oralen Tradition weiters die noch existierenden Inventare alter Waffen, wie Lanzen und Spieße (našriya), Bögen (hubūr) und Schilde (limt).[127] Weiters wird die lange Tradition dieser Waffenformen im Gebiet der isolierten Tihāma-Berge durch die im zweiten Kapitel zitierten Berichte aus dem frühen 17. und der Mitte des 18. Jh. unterstrichen. Danach scheint bis in diese Zeiten nur eine Minderheit der Stammesbevölkerung über Schußwaffen verfügt zu haben. Vergegenwärtigen wir uns weiters, daß der traditionelle Tauschsektor der durchschnittlichen Munebbih-Haushalte noch heute relativ klein ist, während die Häuptlingslinie auf einer spezifischen Form von Geldökonomie aufbauen kann. Diese Geldökonomie erhielt bereits im 17. und 18. Jh. von außen monetäre Zuwendungen als Entgelt für Rekrutierungen. Daraus kann die Hypothese abgeleitet werden, daß bis in das 19. Jh. die Häuptlingslinie der Munebbih ein weitgehendes Monopol über den Erwerb und die Verteilung von Feuerwaffen innehatte. Umso rascher müssen sich die Munebbih seither auf die neue Waffentechnologie eingestellt haben, um zu ihrem heutigen Image als "beste Schützen des Nordens" zu gelangen.[128]

Kleinwild können die Munebbih, die keine Schrotflinten haben, nicht mit Schußwaffen erlegen, die übliche Waffe dafür ist die Steinschleuder (maḥṭam), mit der die benachbarten Ahl Fayfā noch Mitte des 18. Jh. die Truppen des Šarīfen von Abū ᶜArīš besiegten. Sie ist auch im übrigen Jemen heute noch weit verbreitet. Am Ğ. Munebbih lernen schon die kleinen Buben in Wettkämpfen und bei der Bewachung der Felder damit umzugehen. Außerdem werden zum Erlegen von Hasen und Tauben auch Torsionsschlagfallen (tallāğ, von w-l-ğ: eindringen[129]) aufgestellt.

Gartenbau:

Die Gärten (bistān/bisātīn) am Ğ. Munebbih sind an möglichst feuchten Stellen in Haus- oder Dorfnähe angelegt, meist in kleinen, flachen und schattigen Mulden. Sie sind folglich nicht terrassiert und häufig von Steinmauern umgeben. Lage und Einfriedung fördern ein besonders günstiges Mikroklima, das in tieferen Lagen jenem der größeren, terrassierten "tropischen Gärten" ähneln kann und

sich auch in höheren Lagen deutlich von den Bedingungen der Umgebung abhebt. Die ökologischen Bedingungen sind gerade für die Anlage solcher Gärten von Dorf zu Dorf sehr verschieden. Die Gärten befinden sich normalerweise im Einzeleigentum der Haushalte; kleine Dörfer mit weniger als zehn Häusern können aber auch einen größeren Garten gemeinsam bewirtschaften. In diesen Fällen wird die Gartenarbeit als alternierende Kooperation zwischen Haushalten durchgeführt.

Die Gartenarbeit ist vor allem Tätigkeit der Frauen und, unter ihrer Anleitung, der Kinder; nur die Pflege der Kaffee-Setzlinge und die Nutzung der Baumhölzer obliegt auch hier eher den Männern. Die Arbeitsgeräte sind dieselben wie beim Sammeln.

Die wichtigsten Gartenpflanzen sind Gewürze, Gemüse, Obst, Kaffee- und Bananen-Setzlinge, Nutzholzbäume sowie Aromatica und Schmuckpflanzen, früher auch Textilfaser-Pflanzen und eine lokale Tabakart.

In allen Gärten pflanzt man ḥilba (Bockshornklee) als unerläßlichen Bestandteil des jemenitischen Menüs. Unter feucht-heißen Gartenbaubedingungen wird an Gewürzen vor allem Minze (naᶜnaᶜ) und Pfeffer (filfil) angebaut. Etwas gemäßigtere mikroklimatische Verhältnisse erlauben den Gemüseanbau, nämlich von Karotten (ǧizī), baṣal (Zwiebel), baqla (Rettich), kurrāṯ (Lauch), Fenchel (šamar), Knoblauch (ṯūmin) sowie von Kürbis (ḥaǧǧam). Das Kürbisfleisch wird nicht gegessen, die getrockneten und gesalzenen Kerne (sīb) werden als Imbiß und Vorspeise gelagert. Den ausgehöhlten Kürbiskörper (naḥaz) verwendet man als jenes Gefäß, in dem gemolkene Milch geschwenkt wird. Der Konsum von Gemüse und Leguminosen, die gleich bewertet werden,[130] ist bei den Munebbih stärker verbreitet als im jemenitischen Hochland. Opuntien ("Kakteen") werden in Hausnähe und am Gartenrand gesetzt und gepflegt. Sie dienen, zusammen mit den schon erwähnten Dornenhecken, auch als Schutz vor Vieh und Eindringlingen. Getrocknete Kaktusteile werden wie jene des ᶜalaq als Brennstoffreserve gelagert, geschälte Kaktusfrüchte werden auch hier als Obst verzehrt.

Auch Obstbäume sind - entsprechend den klimatischen Möglichkeiten - im Garten gepflanzt. Wie schon erwähnt, können Apfel- (tuffāḥ) und Pfirsichbäume (farsak) nur in den obersten Zonen der Gipfelregionen, wie etwa am Oberlauf des W. am Ḏanaba, gedeihen; Marillen (mišmiš) wachsen hingegen auch noch im Bereich des Hauptkammes. Bis in höhere Hauptkammzonen hinauf gedeihen

Granatäpfel (rūmān). In tiefer gelegenen Bereichen werden ᶜanb (Papaya) und līm (Limonen) gepflanzt; Limone und Henna treten fast überall gemeinsam auf. Von den bereits erwähnten Bäumen werden ᶜutum, šidān, aṯl und kulḫube als die begehrtesten Ressourcen von Nutzholz für Geräte und Hausbau auch in Haus- und Gartennähe gepflanzt und gepflegt. Wo sie gut gedeihen, werden die Früchte und Blätter des šidān auch von diesen gepflanzten Gartenbäumen auf die erwähnte Weise verwendet. Von den gepflanzten Olivenbäumen (zaytān) werden die Früchte zu einem Stärke- und Heilmittel verarbeitet. Auch der ᶜaṭab-Baum wurde früher manchmal in Hausnähe gepflanzt, vor allem wegen der Verwendung seiner Blätter als Tabak. Ebenso wurde ein unidentifiziertes Gewächs namens ṭiṭn im Garten angebaut, dessen Blätter wie jene des ᶜaṭab gepflückt, am Dach aufgelegt und getrocknet und dann im Mörser zerstoßen wurden. ṭiṭn- und ᶜaṭab-Blätter wurden als Kautabak oder in Pfeifen konsumiert.

Diese Pfeifen (am nārī) hatten einen hohlen Stiel (qastaba) aus šidān-Holz und einen (am Markt erworbenen) Tonkopf, in den mit den zerstoßenen Blättern glühende Holzkohlestücke eingelegt wurden. Zusätzlich wurde auch am Markt ein aus der Tihāma importierter Tabak namens ḥašara (von ḥ-š-r: pressen) gekauft. Die Tabakpfeife wurde einzeln geraucht und nicht im Kreis herumgereicht. Diese Art von Rauchware ist erst in den letzten zehn Jahren durch Zigaretten, pulverisierten Kautabak und Wasserpfeifen verdrängt worden; jedoch läßt sich aus ihrem Fortdauern bis in dieses Jahrhundert wiederum ein Hinweis auf die historisch geringe kommerzielle Einbindung der Munebbih nach außen hin ableiten, insbesondere auf die in diesem Gebiet doch beschränkten Auswirkungen der Türkenzeit, durch welche im übrigen Jemen die Wasserpfeife weite Verbreitung fand.

In den tiefer gelegenen Zonen werden schließlich kādī und rayḥān als begehrte Aromatica auch in den Gärten angepflanzt und fallweise verkauft. Henna, mit ihrer Verbreitung und Anwendung zur Einfärbung von Händen und Füßen, gedeiht ebenfalls nur in feucht-heißen Subzonen und ist durch ihren unabdingbaren Gebrauch in der Tracht ein hochgeschätztes Tauschprodukt. Wenn keine kādī- oder rayḥān-Blätter zur Verfügung stehen, werden in jedem Fall Schmuckblumen in das Haar oder in das Gewand gesteckt; einige Arten (z.B. Malve: ḫubbayzin; oder fenq, turuq, ᶜarq: unidentifiziert) werden für diese Zwecke stets im Garten angebaut. Diğra (Vigna Unguiculata) wird mit anderen Leguminosen zwar meist zwischen die Hirse eingesät, aber auch im Garten gepflanzt. Die zerriebenen und zerstoßenen diğra-Blätter ergeben die grüne Gesichtsfarbe (naᶜāma), mit der sich die Munebbih-Frauen bemalen.

Baumwolle und andere Textilfaser-Pflanzen wurden am Ğ. Munebbih bis in die Zeit des Bürgerkrieges hinein gepflanzt.

Alle Informanten, die etwa über 35 Jahre alt waren, konnten den früheren Anbau von Baumwolle bestätigen. Er erfolgte in kleinem Maßstab, teils auf Terrassen, vor allem aber im Gartenbereich. Mir wurde mehrfach und glaubhaft versichert, daß die oberste Anbauzone der Baumwolle die hochgelegenen Verebnungsflächen im Hauptkammbereich gewesen sein sollen. Die Nutzung von Baumwolle war zumeist auf den persönlichen Bedarf der Haushalte orientiert. Einige wenige Haushalte waren aber sogar halbspezialisiert und verkauften Endprodukte aus Baumwolle auf Märkten im Ğumāᶜa-Gebiet. Dieser Arbeitszweig wurde erst gegen Ende des Bürgerkriegs vollständig durch den erhöhten Geldumlauf und die Verfügbarkeit von Importtextilien auf den Wochenmärkten verdrängt. Wie erwähnt, hat dies die Tracht der Munebbih in den letzten drei Jahrzehnten grundsätzlich verändert.

Diese Umstände verweisen erneut auf die geringe Bedeutung des Tauschsektors in der traditionellen Landwirtschaft der Munebbih. Importtextilien dürften im Jemen schon seit dem 15. und 16. Jh. vorhanden gewesen sein[131] und seither immer größere Verbreitung gefunden haben. Soweit die Munebbih über Geldmittel verfügten, scheinen diese aber bis in die Mitte dieses Jahrhunderts jedenfalls nicht zum Ankauf von Industrietextilien verwendet worden zu sein. Die Rohmaterialien für ihre Tracht lieferten in erster Linie lokale Ressourcen, nämlich Schafwolle (nur aus den tiefliegenden Subzonen), Leder und Baumwolle. Neben dem knappen Zugang zu lokalen tauschbaren Ressourcen sehe ich als Ursache dafür aber auch das Beharrungsvermögen an, mit dem an der Tracht als einem Zeichen tribaler Identität festgehalten wurde. Kognitive und ökonomische Faktoren dürften also gleichermaßen dafür verantwortlich sein, daß in diesem, dafür nicht sonderlich geeigneten Gebiet, bis vor drei Jahrzehnten Baumwolle angebaut wurde. Die Nähe zur flachen Tihāma, als dem eigentlichen historischen Baumwollgebiet des Jemen, hätte den Eintausch vorindustrieller Baumwolltextilien von dort an sich erleichtert. Dieser Eintausch von außen dominierte aber selbst im 20. Jh. nicht, wie die lokalen Überlieferungen berichten. Vielmehr wurde dieses technische Wissen (um Anbau und Verwertung), dessen räumliche Verbreitung auf die Tihāma konzentriert ist, unter etwas ungünstigeren Bedingungen als dort kontinuierlich am Ğ. Munebbih angewendet und teilweise sogar für den eigenen Tauschsektor nach Osten hin eingesetzt.

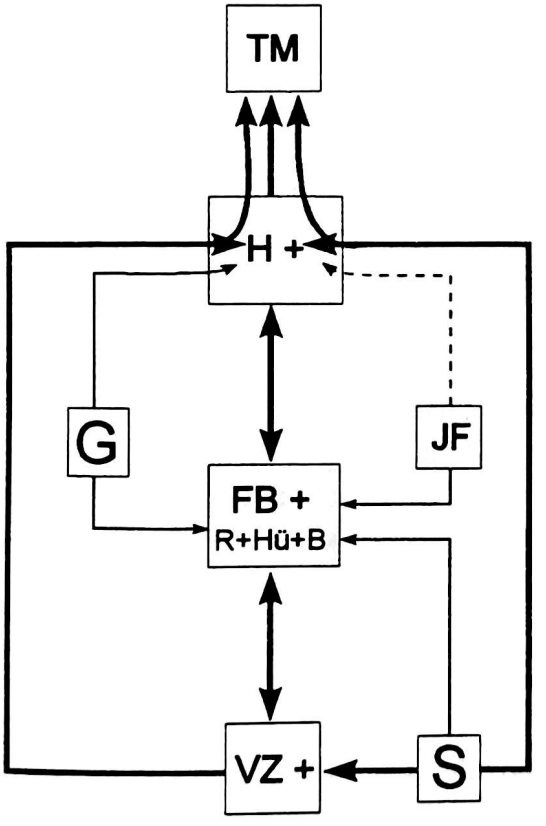
Ich kann aus diesen Gründen nurmehr einige Fragmente zu Anbau und Verwertung von Baumwolle mitteilen, die gemeinschaftliche Frauenarbeit war. Die Staude (ᶜuẓub baladī)[132] wurde auf größeren Terrassen und Gartenflächen in Hausnähe gepflanzt (niḍrā). Eine oder zwei Frauen zogen (nisbir) je einen Ballen über die Arme, dessen Fäden gleichzeitig auf einer Spindel (sīḥ) aufgewikkelt wurden. Die Spindel (aus Holz, Stabhöhe ca. 20 cm, Querverstrebung ca. 5 cm breit) wurde fortwährend von einer weiteren Frau gedreht, bis sie voll mit Baumwollfäden (ḫayṭ) umwickelt war. Die weitere Verarbeitung (ġazl, yaġzil; eigentlich: spinnen) erfolgte mit Hilfe eines einfachen Webstuhls (maġzal), der aus drei in den Boden gerammten Pflöcken bestand, um welche die Fäden in Dreieckslinie gespannt wurden. Auf diese Weise wurden Tücher für die Frauenkleidungsstücke (zanna, ṯawb und šiğra) gewoben, die vor dem Vernähen noch schwarz eingefärbt wurden. Als Färbemittel diente eine schwarze Blüte (bazz

aswad, unidentifiziert); rot und blau gefärbte Fäden wurden auf die fertigen Tücher und Kleidungsstücke aufgestickt (nirqaᶜu).

Aufgrund dieser Charakterisierung der einzelnen Arbeitsbereiche läßt sich ihre Verbindung im Produktionssystem der bäuerlichen Haushalte zusammenfassen: Viehhaltung und Terrassenfeldbau bilden am Ğ. Munebbih die Subsistenzgrundlage der bäuerlichen Haushalte, die zentralen Arbeitsbereiche und einen hohen Anteil des Tauschsektors. Haushalt, Feldbau und Viehhaltung sind dabei über mehrere Prozesse miteinander vernetzt.
In den bevorzugten und begünstigten Zonen hat der Feldbau durch Weizenüberschüsse und den cash-crop-Anbau von Bananen und Kaffee die dominante Rolle inne. In den minderbegünstigten Zonen kann der Getreideanbau (mit wenig Weizen-, aber Emmeranteilen) den Eigenbedarf manchmal nur knapp dekken. Hier kommt der Viehhaltung, vor allem von Kamelen, Schafen und Ziegen, größere Bedeutung zu, während in den agrarisch bevorzugten und begünstigten Zonen die Stallhaltung von Rindern überwiegt. Dadurch ist das Einsammeln von Rinderfutter in hochgelegenen Zonen ganzjährig erforderlich, während in den tiefergelegenen Subzonen nur in Dürrezeiten das Einsammeln von Zusatzfutter für Kamele, Schafe und Ziegen notwendig wird. Verschiedene Brennhölzer und -materialien sind in allen Subzonen ein weiteres Objekt der Sammelaktivität, sie werden aber in den tiefer gelegenen Zonen als tauschbare Rücklage stärker beachtet. Gepflanzte und wildwachsende Nutzhölzer werden entsprechend ihrer lokalen Verbreitung und Verwendung verkauft. Materialien zur Kleider- und Körperpflege sowie prestigeträchtige Schmuck- und Aromapflanzen werden gleichfalls je nach Mikroklima im Gartenbau gepflanzt oder als Wildwuchs gesammelt und fallweise geschenkt und verkauft. Die Jagd auf verzehrbares Kleinwild ist in den flacheren unteren Zonen kaum mehr möglich; im Kamm- und Gipfelbereich spielt sie hingegen noch eine kleine, aber prestigeträchtige Rolle. Meist kollektive "Schutzjagd" gegen Ernteschädlinge ist hingegen in allen Subzonen vonnöten. Im Gartenbau schließlich können, außer Nutzhölzern und Aroma- und Schmuckpflanzen, überall verschiedene Gemüsesorten angebaut werden, daneben in den höchstgelegenen Zonen auch Obstarten der gemäßigten Regionen und in tieferen Lagen andere Obstarten sowie Gewürze und Henna. Ein Vergleich der agrarisch bevorzugten und begünstigten mit den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen ergibt: Die zentralen und komplementären Arbeitsbereiche beruhen auf differierenden agroklimatischen und natürlichen Produktionsbedingungen und weisen dementsprechend auch qualitative Unterschiede in der Bedeutung der einzelnen Arbeitsbereiche und in der Palette ihrer Erzeugnisse auf. Die Art der Verbindung der Arbeitsbereiche zueinander ist

aber in beiden bäuerlichen Produktionssystemen (mit Ausnahme der Kleinwildjagd) dieselbe, wie Diagramm 3.1. belegt hat, und dieselben Arbeitsbereiche haben in beiden Systemen zentralen oder dezentralen Stellenwert. Die unterschiedlichen bäuerlichen Produktionsbedingungen der Subzonen des Stammesgebietes sind also analog strukturiert. Dies erlaubt die Erstellung eines Modells des bäuerlichen Produktionssystems der Munebbih, das von den Unterschieden in den einzelnen Subzonen absieht und als Vergleichsgrundlage mit anderen Produktionssystemen des jemenitischen Nordens und Südwestarabiens dienen kann. (Diagramm 3.2.)

Diagramm 3.2: Modell des Produktionssystems bäuerlicher Haushalte der Munebbih



Legende:

FB Feldbau
G Gartenbau
H Haushalt
JF Jagd und Fallenstellen
TM Tausch und Markt
S Sammeln
VZ Viehzucht

Wasserzufuhr, in der Reihenfolge der Bedeutung:

R Regen
HÜ Hangzuleitung u. Überstau
B Ziehbrunnen-Bewässerung
F Flutbewässerung

Arbeitsbereich von kleiner, mittlerer und großer Bedeutung

Verwendung oder Konsum des Arbeitsergebnisses (je nach Bedeutung eine von sechs Strichstärken)

\+ ein Teil der Aktivitäten des Arbeitsbereiches erfolgt als Kooperation zwischen Haushalten

Bei dieser Abstraktion ist der beschränkten Verbreitung der Kleinwildjagd und der größeren Bedeutung der Sammmelaktivitäten gegenüber jenen des Gartenbaus Rechnung getragen. Ferner wurde im Verhältnis von Feldbau zu Viehzucht die quantitative Dominanz der Bevölkerung und der Erträge in den agrarisch bevorzugten und begünstigten Gebieten zum Ausgangspunkt genommen. In diesem allgemeinen Modell treten nun die Gemeinsamkeiten im Produktionssystem der Munebbih, die es zugleich von denen der Nachbarn im Osten unterscheiden, deutlich zutage. Diese Gemeinsamkeiten lassen sich in folgender Tabelle zusammenfassen:

Tabelle 5: Zusammenfassung zu Diagramm 3.2.

1.	**Zentrale Arbeitsbereiche Feldbau und Viehhaltung**
1.1.	Feldbau mit hohem Anteil von Wasserzufuhr als direktem Niederschlag, Hangzuleitung und Überstau.
1.1.1.	Hauptanbauprodukte: Getreide (Hirse mit Leguminosen; Gerste, Weizen, Emmer) in crop-rotation
1.1.2.	Nebenanbauprodukte: in geeigneten Lagen regionale Spezialpflanzen (Bananen, Kaffee, heute auch Qāt) als cash-crops
1.2.	Viehhaltung. Anwendung: Feldzug, Düngung, Kleidung, Nahrung, Verkauf
1.2.1	Rinderzucht in feuchten Subzonen dominant
1.2.2.	ansonsten: Kamele, Schafe, Ziegen, Maultiere
2.	**Komplementäre Arbeitsbereiche Gartenbau, Sammeln, Fallenstellen und Jagen**
2.1.	Gartenbau: Nahrungs- und Genußmittel; Nutzhölzer, Aromatica und Schmuckpflanzen (früher Baumwolle)
2.2.	Sammeln: Viehfutter, Brenn- und Nutzholz; Mittel der Tracht, der Körper- und Kleiderpflege
2.3.	Fallenstellen und Jagen: Ernteschädlinge, in geeigneten Lagen: verzehrbares Kleinwild

Das bäuerliche Produktionssystem der Munebbih ist damit ein primär subsistenzorientierter, gemischtwirtschaftlicher Terrassenfeldbau vom ᶜanṭari-Typus. Die Dominanz des Subsistenzsektors ist durch die günstige Lage und optimale Wasserzufuhr im immergrünen Nebel- und Regengürtel sowie durch die Abgeschiedenheit des Ǧ. Munebbih gefördert. Bemerkenswert ist ferner in den komplementären Arbeitsbereichen das Vorherrschen von Jagen, Sammeln und Fallenstellen, also von Formen der Auseinander-

setzung mit nicht domestizierter Natur. Dieser "aneignende" Sektor des Produktionssystems der Munebbih hat hohe ökonomische (Viehzucht, Brennholz, Ernteschutz) und soziale (Tracht, Prestige) Bedeutung. Keiner der zentralen und komplementären Hauptarbeitsbereiche ist primär auf den Tauschsektor orientiert.

Weiters werden aus der bisherigen Übersicht folgende allgemeine Formen der Arbeitsteilung und Kooperation erkennbar: Arbeitsteilung nach Alter und Geschlecht, Kooperation innerhalb und zwischen Haushalten und lokale Arbeitsteilung aufgrund der genannten unterschiedlichen Produktionsbedingungen zwischen den verschiedenen Subzonen.

Bei der Arbeitsteilung nach Alter ist die hohe Integration der Kinder in den Produktionsprozeß für ganz Südwestarabien (und wohl für bäuerliche Gemeinden schlechthin) typisch. Wichtigster gesonderter Arbeitsbereich der Kinder der Munebbih sind Wasserholen für den Haushalt, die Kleinviehaufsicht auf der Weide und Hilfeleistungen für die Frauen beim Sammeln. Dabei hüten die Kinder mehrerer Haushalte oft auch gemeinsam die Herden, so daß dies zugleich auch eine Kooperationsform zwischen den beteiligten Haushalten darstellt.
Die geschlechtliche Arbeitsteilung der Munebbih ist durch mehrere Faktoren bedingt, unter denen wir hier nur auf das ökonomische Moment verweisen können: Die nahezu exklusiven Arbeitsbereiche der Frauen sind Gartenbau und Sammeln (auf Ausnahmen wurde hingewiesen), wobei das Sammeln zeitlich bei weitem dominiert. Die erörterten klimatischen Verhältnisse ermöglichen auch in den nicht als Feldflächen nutzbaren Gebieten eine üppige Vegetation und günstige Bedingungen für Viehzucht und Sammeln. Zugleich wird der Gartenbau dadurch praktisch vollständig vom Anbau von Futterpflanzen entlastet. Im Gegensatz dazu wird im zentralen Hochland der Großteil des Rinderfutters durch Hirseblätter und den Luzernen-Anbau im Garten bereitgestellt. Am Ǧ. Munebbih hingegen wird das Viehfutter nicht hausnah angebaut, sondern aus Wildwuchs am ganzen Berg eingesammelt. Zu dieser unterschiedlichen Aufgabenstellung der Munebbih-Frauen kommen weitere wichtige Aktivitäten hinzu, insbesondere die Bereitstellung der prestigeträchtigen Aromatica und Schmuckpflanzen, die gleichfalls zum überwiegenden Teil eingesammelt werden. Daraus ergibt sich erstens eine wesentlich höhere Mobilität der Munebbih-Frauen im Gegensatz zur hausnahen Aufgabenstellung der Frauen bei den östlichen Stämmen der nördlichen Ḥawlān. Diese hohe Mobilität ist aber - und dies ist das Entscheidende - verknüpft mit Tätigkeiten, die kulturell definierte Prestige-Aufgaben miteinschließen: Schmuck- und Aromapflanzen in Haar und Kleidung sind für Män-

ner wie für Frauen der Munebbih ein Wesensmerkmal ihrer Tracht und damit ein Bestandteil ihrer tribalen Identität. Hierin ist einer von mehreren Faktoren für die geachtete und hochbewertete Stellung der Munebbih-Frauen zu sehen. Im Rahmen der geschlechtlichen Arbeitsteilung kommt dem exklusiv weiblichen Einsammeln dieser "Prestigepflanzen" eine ähnlich hohe Wertschätzung zu wie dem exklusiv-männlichen Erjagen von Kleinstwild.[133]

Kooperation zwischen allen Haushaltsmitgliedern wird vor allem im Feldbau wirksam, und zwar bei den im 2. Teil dieses Abschnitts erörterten Arbeitsgängen des Jätens und der Saatauslese. Kooperation zwischen Haushalten kommt bei Bauarbeiten zur Anwendung (Haus-, Terrassen-, Zisternen- und Wegbau), ferner bei den genannten Formen der Bekämpfung von Ernteschädlingen und insbesondere bei der Getreideernte selbst. Diese Arbeiten schließen immer auch die Teilnahme aller Mitglieder der betroffenen Einzelhaushalte ein. Lokale Formen der Arbeitsteilung erfordern schließlich die Einschaltung von Güterzirkulation.

Im vorliegenden Zusammenhang sind zwei Aspekte der Güterzirkulation bei den Munebbih wesentlich, nämlich der der Ware-Geld-Beziehung und der der Abgaben. Es muß freilich betont werden, daß damit keineswegs der Gesamtbereich der Güterzirkulation angesprochen ist. Verkauf, Auftragsarbeit oder Geldabgabe dominieren weder die Gesamtzirkulation noch sind damit alle Bereiche von Geldtransaktionen abgedeckt. Brautgabe, Mitgift, Feste, Einladungen, Beistandsleistungen an Bedürftige, Ernteabgaben sowie Nachbarschafts- und Verwandtenhilfe - um nur die wichtigsten Formen zu nennen, die hier nicht behandelt werden können - sind den hier erörterten Formen von Geldzirkulation vom Umfang, vor allem aber von der ihnen beigemessenen Bedeutung her zumindest ebenbürtig. Ferner beschränke ich mich im gegebenen Zusammenhang darauf, die traditionellen Situationen zu rekonstruieren, wie sie entsprechend mündlicher Überlieferungen vor etwa 1960 existiert haben dürften. Das entscheidende Tauschprodukt der Munebbih wurde in den eineinhalb Jahrzehnten danach die zivile, manchmal auch militärische Arbeitskraft der erwachsenen Männer. Diese Prozesse bleiben hier ebenso unberücksichtigt wie der seit etwa 1980 stürmisch anwachsende Anbau von Qāt. Es handelt sich somit hier explizit um den Versuch einer Rekonstruktion auf der Grundlage von mündlichen Überlieferungen älterer Stammesmitglieder sowie von eigenen Beobachtungen und Schlußfolgerungen aus noch existierenden Sachverhalten.

In der folgenden Tabelle der Tauschprodukte bäuerlicher Munebbih-Haushalte sind nur jene Güter aufgenommen, die tatsächlich auch Warenform annehmen. Einige Spezialerzeugnisse, die nur in bestimmten Subzonen gedeihen, wie etwa Äpfel, Pfirsiche oder Granatäpfel, werden nie verkauft, sondern nur geschenkt und geldlos umverteilt. Es ist weiters nochmals daran zu erinnern, daß kein einziges der angeführten Produkte ausschließlich, und nur Kaffee, Bananen und Kleinvieh vorwiegend für den Verkauf erzeugt werden.

Tabelle 6: Tauscherzeugnisse bäuerlicher Munebbih-Haushalte

	Agrarisch bevorzugte und begünstigte Subzonen	Agrarisch minderbegünstigte und benachteiligte Subzonen
Feldbau	Weizen, Kaffee+), Bananen+)	–
Viehhaltung	Kälber	Kleinvieh+), Schafwolle
Gartenbau	Granatäpfel, Papaya, (Baumwolle), Nutzholz	Aromatica, Henna
Sammeln	Schmuckpflanzen	Nutz- und Brennholz+), Aromatica

+) regelmäßig verkauft

Von diesen Tauschprodukten werden aus den bevorzugten und begünstigten Subzonen Kaffee, Bananen und auch Kälber vor allem an solche Käufer verkauft, die nicht Stammesmitglieder der Munebbih sind; zumeist sind dies auswärtige Händler, die diese Produkte dann auf den Wochenmärkten im übrigen Ḥawlān-Gebiet und in Ṣaʿda weiter verhandeln. Ein kleiner Anteil an den Kaffee- und Bananenerträgen und am Kälberverkauf wird aber auch innerhalb der Stammesbevölkerung der Munebbih abgesetzt, und zwar im Rahmen des Wochenmarktsystems und über persönliche Bestellungen. Neben diesen regelmäßigeren Verkäufen werden fallweise Weizen, Obst, Nutzholz und Schmuckpflanzen veräußert, und zwar primär ebenso an Stammesangehörige der Munebbih aus den agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen. Die Tauschprodukte der Munebbih-Segmente in den agrarisch bevorzugten und begünstigten Subzonen teilen sich somit auf zwei Warenflüsse auf: Der größere Teil der cash-crops, also der regelmäßigen Verkäufe, zirkuliert nach Regionen, die außerhalb des Stammesgebietes liegen. Der kleinere Teil der cash-crops und die fallweise angebotenen Waren werden innerhalb des Stammesgebietes bei denjenigen Gruppen abgesetzt, die sie nicht selbst erzeugen können, also primär bei den Bewohnern der agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen.

Die regelmäßigen Tauschprodukte aus diesen letztgenannten Subzonen sind Kleinvieh, Nutz- und Brennholz. Dafür besteht aber in den agrarisch bevorzugten und begünstigten Subzonen kein regelmäßiger Bedarf, der ja diesbezüglich bereits durch Eigenerzeugung abgedeckt wird. Dies hat zur Folge, daß diese regelmäßigen Tauschprodukte zur Gänze - und nicht bloß vorwiegend wie in den anderen Subzonen - an extratribale Käufer veräußert werden: Dies sind ebenfalls auswärtige Händler sowie in stärkerem Maße Angehörige von Nachbarstämmen, die die Wochenmärkte der Region frequentieren. Die fallweise erzeugten Tauschprodukte der agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen sind Schafwolle, Henna und Aromatica. Für diese besteht in den bevorzugten und begünstigten Subzonen, wie gezeigt, ein regelmäßiger und starker Bedarf, der durch persönliche Vereinbarungen und Marktverkauf abgedeckt werden kann.

Bezüglich des intra- und extratribalen Warenverkehrs der bäuerlichen Munebbih-Haushalte ergeben sich daraus drei Tendenzen:

1. werden die Grundzüge einer intratribalen und lokalen Arbeitsteilung unter den Munebbih deutlich, in welche die bäuerlichen Munebbih-Haushalte durch Tausch und Teilspezialiserung auf Grundlage der unterschiedlichen Produktionsbedingungen in den einzelnen Subzonen des Stammesgebietes eingebunden sind. Diese bäuerlichen Teilspezialisierungen umfassen verschiedene Bereiche des Feldbaus, der Viehhaltung, des Gartenbaus und des Sammelns, und ermöglichen den fallweisen oder regelmäßigen Einsatz dieser Güter im Tausch innerhalb des Stammesgebietes. Diese Tendenzen von lokaler und intratribaler Arbeitsteilung sind somit ein ökonomischer Integrationsfaktor, der den Zusammenhalt des Stammes fördert.
2. sind die Munebbih über den größeren Teil ihrer regelmäßig erzeugten Tauschprodukte vor allem eingebunden in das überlokale System der regionalen Arbeitsteilung, des Warenverkehrs und des Handels. Dabei handelt es sich um diejenigen Güter, die im Übergangsbereich zwischen Bergtihāma und Hochland, also im "immergrünen Regen- und Nebelgürtel" traditionelle Überschüsse ermöglichen - nämlich mehrjährige cash-crops, Holz und Vieh. Die agrarisch bevorzugten und begünstigten Subzonen befinden sich mit ihren insgesamt ertragreicheren Überschüssen, die nicht überall erzeugbare Produkte umfassen (Kaffee, Bananen), in einer auch kommerziell günstigeren Position in diesem überlokalen Handelssystem. Die agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen des Ğ. Munebbih erbringen hingegen quantitativ geringere Überschüsse, die zudem auch in

qualitativer Hinsicht (Kleinvieh, Holz) ebensogut in anderen Regionen erzeugt und vermarktet werden. Von klimatischen oder auf andere Weise verursachten wirtschaftlichen Krisenzeiten abgesehen, können die traditionellen Verkäufer von cash-crops und Rindern mit einem vergleichsweise sicheren und ertragreichen Absatz ihrer Produkte rechnen, und zwar sowohl innerhalb wie außerhalb des Stammes. Die Verkäufer von Kleinvieh, Nutz- und Brennholz sind hingegen mit unsicheren und ertragsärmeren Absatzbedingungen konfrontiert, die sie ausschließlich außerhalb des Stammes suchen müssen. Diese Tendenzen von Gegensätzen und Ungleichheit sind somit ein struktureller ökonomischer Faktor der Konkurrenz im Stammesinneren und gegenüber den tribalen Nachbarn, der in Richtung auf Expansion oder auch Desintegration wirken kann. Daher bewirken diese unterschiedlichen Produktions- und Vermarktungsbedingungen auch Reichtums- und Vermögensunterschiede: Insgesamt ist die Mehrheit der Haushalte in den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen in materieller und monetärer Hinsicht ärmer.

3. Als dritte Tendenz ergibt sich ein für das gesamte Stammesgebiet typisches Muster im Verhältnis zu überlokalen Handelssystemen: Im wesentlichen umfassen die Tauschprodukte der Munebbih Erzeugnisse der Landwirtschaft und der Viehhaltung. Dem steht der allgemeine Bedarf nach Handwerks- und heute zusätzlich Industrieprodukten gegenüber. Dieser Bedarf kann größtenteils nur durch "Importe" aus extratribalen Regionen gedeckt werden, da selbst für traditionelle Produkte der Töpfer oder Eisenschmiede die lokalen Produktionsgrundlagen fehlen, von Manufaktur- und Industrieprodukten ganz zu schweigen. Zumindest ein minimaler Bedarf nach diesen traditionellen Handwerksprodukten ist für jeden Munebbih-Haushalt in gleicher Weise gegeben; hingegen sind die Mittel zu seiner Abdeckung, nämlich die tauschbaren Ressourcen und marktorientierten Produktionsfaktoren, innerhalb des Stammesgebietes ungleich verteilt. Dies verstärkt einerseits den intratribalen Konkurrenzdruck um diese Ressourcen und Produktionsfaktoren. Zugleich wirkt der angedeutete Widerspruch aber dahingehend, daß die Munebbih sich immer wieder diesen Zugang zum überlokalen Handelssystem gewaltsam zu erkämpfen versuchen.[134] Die chronischen, lang andauernden Konflikte um den Ğumāᶜa-Markt von Madīnat Ğāwī und die zum Ğ. Rāziḥ führende Handelsroute von Ṣalabayn sind auf diese Weise interpretierbar.

In diese widersprüchlichen Tendenzen der tribalen Ökonomie sind auch die wenigen anderen halb- und vollspezialisierten Gruppen und Einzelhaushalte der Munebbih integriert, nämlich die Nomaden, Tischler und Imker.

Als vollnomadische Viehzüchter sind bei den Munebbih maximal 1.000 Personen anzusprechen. Die Weidegründe ihrer Herden sind Teil der agrarisch benachteiligten Subzonen, sie liegen im Bereich der nördlichen und südlichen Tihāma-Pforten und am Westhang des Ǧ. Ǧalha. Wir können somit von einer "südlichen" und einer "nördlichen" Nomadengruppe der Munebbih sprechen. Die südliche Gruppe gehört den ᶜAliyīn an, die nördliche der Nordgruppe der Šaᶜšaᶜ.[135]

Die Imker und Tischler sind im Gegensatz zu den Nomaden in erster Linie Bauern, also Halbspezialisten. Bezüglich der Erzeugnisse der Munebbih-Tischler verweise ich auf die von J. Heiß und mir bereits 1986 dokumentierten Holzgeräte für agrarische Arbeiten sowie auf die Holzelemente in der lokalen Architektur.[136]

Die Imkerei ist am Ǧ. Munebbih bei ausreichendem Nektarblütenbestand von Höhen ab 800m aufwärts bis in die Nähe der Frostgrenze möglich. Damit sind die dafür nötigen natürlichen Bedingungen nur im obersten Bereich des Gipfelmassivs und in den trockensten Teilen der agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen nicht gegeben; in den anderen Subzonen wird die Imkerei in ungleichem Ausmaß prinzipiell überall praktiziert.[137]

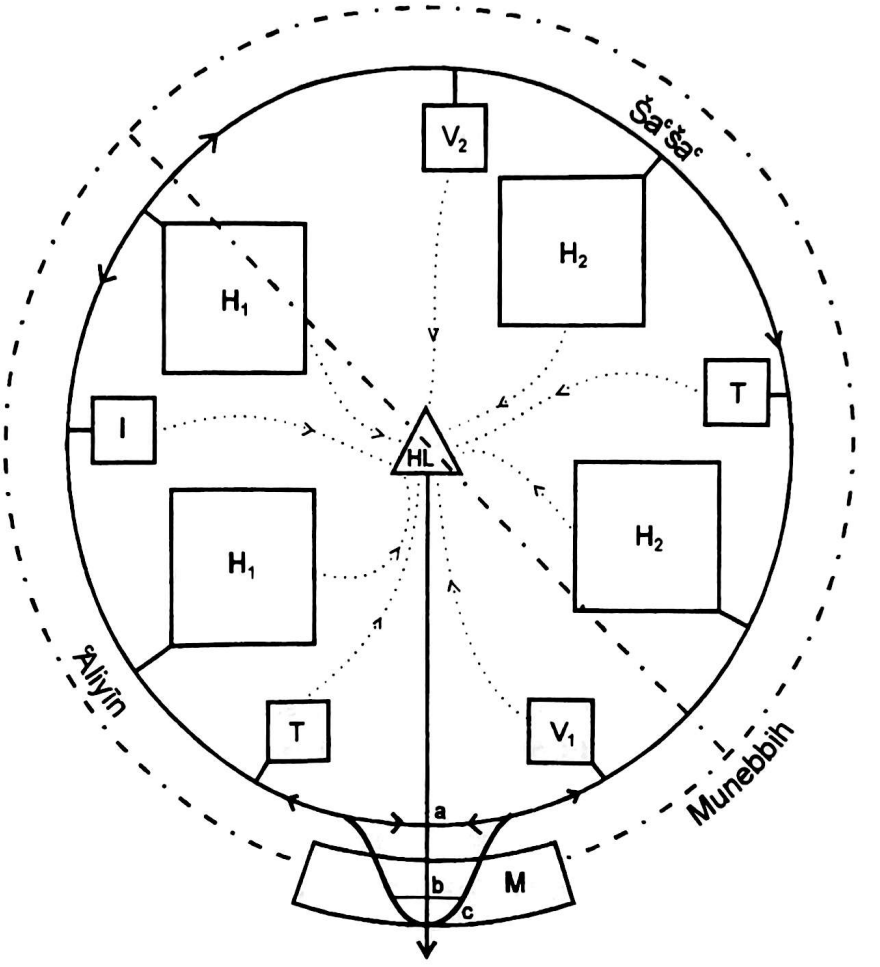
Diese drei kleinen Gruppen von Halb- und Vollspezialisten sind in weitaus höherem Maße als die bäuerlichen Haushalte der Munebbih auf die Warenzirkulation und den Tauschverkehr ausgerichtet. Sie sind daher in einem Überblick zu den Hauptströmen der traditionellen Geld- und Warenzirkulation bei den Munebbih zu berücksichtigen. Diagramm 3.3. stellt die dafür relevanten Produktionseinheiten am Ǧ. Munebbih nochmals zusammen: Die bäuerlichen Haushalte in den agrarisch bevorzugten/begünstigten und minderbegünstigten/benachteiligten Subzonen, die Tischler, Imker, die nördlichen und südlichen nomadischen Viehzüchter entsprechend ihrer Bedeutung und Verteilung im Stammesgebiet sowie die Häuptlingslinie mit der ihnen zugeordneten kleinen Gruppe der Ahl aṯ-Ṯulṯ, mit ihren Wohnorten im Grenzgebiet beider Stammeshälften.
Die bäuerlichen sowie die nomadischen, die Tischler-, Imker- und früher auch ein kleiner Teil der Baumwolle verarbeitenden Haushalte sind mit verschieden großen Tauschsektoren an das intratribale und überlokale System der Waren-

und Geldzirkulation angeschlossen. Das intratribale Zirkulationssystem von Ware und Geld verläuft außerhalb und innerhalb der Wochenmärkte; und zwar bei den ᶜAliyīn sowohl hinsichtlich ihrer fallweisen wie auch ihrer regelmäßigen Überschüsse, bei den Šaᶜšaᶜ nur bezüglich ihrer fallweisen Überschüsse. Der Hauptteil der in beiden Stammeshälften regelmäßig erarbeiteten Überschüsse wird auf den Wochenmärkten extratribal verkauft.
Die nördlichen Viehzüchter, einige halbspezialisierte Tischler-Haushalte, und vor allem der Großteil der bäuerlichen Haushalte in agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen (Grabenrand und Talsystem von am Ruways) charakterisieren das in der Stammeshälfte der Šaᶜšaᶜ vorherrschende Produktionssystem. Nur eine kleine Minderheit der Šaᶜšaᶜ-Haushalte (ein Teil der "tropischen Gärten" sowie die Nordwesthänge bei am Ḫuḍulla) ist in den agrarisch begünstigten Subzonen gelegen.

Das Produktionssystem im Gebiet der ᶜAliyīn ist durch das Vorherrschen von bäuerlichen Haushalten in bevorzugten und begünstigten Subzonen (mittlere Westhänge, Gipfelmassiv, der Großteil der Hauptkammlagen und tropische Gärten) charakterisiert. In diesen Subzonen der ᶜAliyīn sind auch die tauschorientierten halbspezialisierten Imker-Haushalte gelegen. Nur ein kleiner Teil des Gebietes dieser Stammeshälfte (Osthänge, südliche Tihāma-Pforte) ist den minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen zuzurechnen, wo auch die Weidegründe der südlichen Viehzüchter liegen.

Die sozialen und rechtlichen Regelungen der Wochenmärkte im Nordwestgebiet der nördlichen Ḫawlān sind nicht Gegenstand dieser Arbeit. Hier genügt daher der Hinweis, daß der wichtigste traditionell von den Munebbih frequentierte Wochenmarkt jener von Nayd ar-Rakū in ihrem eigenen Stammesgebiet ist. Der früher schon dokumentierte,nahe gelegene Wochenmarkt von Madīnat Ğāwī [138] im Grenzgebiet der Ğumāᶜa wird gleichfalls regelmäßig frequentiert, der sūq von Badr im Kessel von Ġamar östlich des Ğ. Rāziḥ hingegen nur von der Südgruppe der Šaᶜšaᶜ, und der sūq al-ḫamīs ᶜAybān[139] an der Grenze von Balġāzī und Ahl Fayfā manchmal von der Nordgruppe der Šaᶜšaᶜ. Diese Wochenmärkte sind in Diagramm 3.3. zu einem Symbol zusammengefaßt.

Diagramm 3.3: Hauptströme der traditionellen Geld- und Warenzirkulation bei den Munebbih



H_1: bäuerliche Haushalte in agrarisch bevorzugten und begünstigten Subzonen
H_2: bäuerliche Haushalte in agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen
V_1: "südliche" nomadische Viehzüchter
V_2: "nördliche" nomadische Viehzüchter
I : Imker
T : Tischler
M : Wochenmarktsystem
HL: Häuptlingslinie
-·- Stammeshälften und Stammesverband
... Abgaben
— Geldtransaktionen per Auftrag oder Verkauf:
a intratribal, außerhalb der Wochenmärkte
b intratribal, innerhalb der Wochenmärkte
c extratribal, innerhalb der Wochenmärkte

vereinfacht nach Diagramm 3.1.

Landesbibliothek

Aus Diagramm 3.3. ergibt sich die Schlußfolgerung, daß in den rekonstruierten sozioökonomischen Verhältnissen der Munebbih untereinander die Ware-Geld-Beziehung insgesamt bloß eine sporadische und untergeordnete Rolle spielt und sich nur zu einem geringen Teil am Wochenmarkt entfaltet. In den sozioökonomischen Verhältnissen der Munebbih nach außen hingegen kommt der Ware-Geld-Beziehung bereits traditionell eine etwas wichtigere Rolle zu, und diese entfaltet sich überwiegend auf den traditionellen Wochenmärkten. Traditionell dominiert daher bei den Munebbih der "periphere"[140], also über die eigene Stammesperipherie hinweg nach außen durchgeführte, extratribale Ware-Geld-Tausch gegenüber intratribalen Tauschformen dieses Typs.

Die Existenz eines peripheren, geldorientierten Tauschsektors bei den Munebbih ermöglicht den Erwerb solcher traditioneller Produkte, die nicht im Stammesgebiet selbst hergestellt werden können, also vor allem von wichtigen Handwerksprodukten wie Töpfereiwaren, Steingeräten oder Eisen- und Silbergegenständen. Insofern ist die Existenz des Tauschsektors unabdingbar zur ökonomischen (Arbeitsgeräte), sozialen und militärischen (Waffen, Schmuck und Prestigeobjekte) Reproduktion der tribalen Gesellschaft.

Darüber hinaus kann aber ohne den Tauschsektor auch die gegebene rechtliche und politische Ordnung nicht reproduziert werden: Dieser Tauschsektor gewährleistet den Hauptzugang zur Bildung einer Geldrücklage, die jeder Munebbih-Haushalt für die Bestreitung von allfälligen Abgaben an den Šayḫ aš-šamal benötigt.

Der Šayḫ aš-šamal, und über ihn die Häuptlingslinie, empfangen von den übrigen Stammesmitgliedern anlaßgebundene Abgaben in Geldform, die sie für ihre besonderen Dienste im Interesse des Stammesganzen entschädigen. Diese besonderen Dienste umfassen intratribale Rechtssprechung und politisch-rechtliche Vertretung des Stammes nach außen. Nunmehr ist es möglich, die Quellen der Geldeinnahmen in der tribalen Ökonomie selbst zu erkennen: Die monetären Abgaben und Einkünfte für die Häuptlingslinie sind gespeist aus den Geldrücklagen, welche die tribalen Munebbih-Haushalte aus ihren Tauschsektoren erwirtschaften. So untergeordnet dieser Tauschsektor bei den Munebbih also auch gegenüber der Subsistenzproduktion ist, so ist er doch unerläßlich und lebensnotwendig zur ökonomischen, sozialen, rechtlichen und politischen Reproduktion der tribalen Gesellschaft. Daraus wird ein wechselseitiger Zusammenhang deutlich, der auch in historischer Hinsicht bedeutsam ist:

Zum einen ergibt sich, daß derartige Geldabgaben an tribale Zentralinstanzen erst auf einer ökonomischen Entwicklungsstufe möglich sind, die die Existenz von regionaler Arbeitsteilung und einem überlokalen Tauschsystem einschließen. Aus dem Werk von al-Hamdānī geht hervor, daß überlokale Arbeitsteilung, Tausch- und Geldverkehr im jemenitischen Hochland in beschränktem Ausmaß auch im ländlichen Raum schon im 10. Jh. existierten[141]. Mit der Einführung und sukzessiven Ausweitung des Kaffeeanbaus seit der Rasūlidenherrschaft im 13. und 14. Jh. erfuhr dieser tribale Tauschsektor eine weitere Ausdehnung, die folglich bereits drei Jahrhunderte vor der ersten Türkenherrschaft einsetzte.[142] Daher wären Geldabgaben vom Munebbih-Typus historisch schon lange vor dem Anbruch der Neuzeit im Jemen möglich.[143]
Zum anderen können die Existenz einer solchen tribalen Zentralinstanz und ihr Anspruch auf Abgaben in Geldform selbst die Herausbildung oder Entwicklung eines ökonomischen Tauschsektors fördern: Um das Verlangen der tribalen Zentralinstanz nach monetären Abgaben zu erfüllen, wird dieser Tauschsektor forciert.

Daraus können wir einen wechselseitigen Zusammenhang zwischen extratribalem, peripherem Tausch und intratribalen Geldabgaben an eine zentrale Häuptlingslinie ableiten, der nicht erst mit der Integration des Jemen in das türkische Fernhandelsnetz von außen induziert worden sein muß, sondern endogen schon viel früher entstanden sein könnte.

3.2.2. Agrarzyklus

Nach der Behandlung des lokalen Produktionssystems der Munebbih mit spezieller Berücksichtigung der dezentralen Arbeitsbereiche können wir uns nun im zweiten Teil dem Feldbau als dem Kernstück des zentralen Arbeitsbereiches zuwenden. Zunächst werden einige Grundfragen der Zucht jener Tierarten erörtert, die als Zugvieh im Feldanbau zum Einsatz kommen. Daran schließt die Darstellung des Getreideanbaus im Jahresablauf mit zeitlicher Einordnung in die Perioden des lokalen Sternenkalenders an. Abschließend fassen wir die Perioden des lokalen Sternenkalenders mit weiteren lokalen Angaben zum Klimajahr zusammen. Auf diese Weise wird das unter 3.1.3. bloß in abstrahierter Form vorgestellte einheimische Jahresklima-Modell mit Inhalt gefüllt und damit zum Ausgangspunkt der Analyse und vergleichender Untersuchungen im 4. Kapitel.

3.2.2.1. Zugvieh

Einige allgemeine Fragen der Viehhaltung wie Weide, Futterbeschaffung, Stallhaltung und einige Details der Tierproduktverwertung wurden bereits im ersten Teil dieses Abschnitts berührt. Hier interessiert nun ausschließlich das Zugvieh, wobei wir daran erinnern, daß damit am Ğ. Munebbih nur in Ausnahmefällen der Brunnenzug, ansonsten aber immer der Feldzug gemeint ist.

Entsprechend ihrer insgesamt geringeren Bedeutung werden Esel nur in einfacher Form nach Alter und Geschlecht klassifiziert - also nach männlichen und weiblichen Eselsfohlen (kuᶜkuᶜin, kuᶜkuᶜa) dem jungen (staᶜbin, staᶜba) und dem ausgewachsenen Tier (ḥimārin, pl. ḥamīr; f.: ḥimāra, pl. ḥamā'ir). Typische Eigen- und Rufnamen für Esel sind Farwān, Faylān, Rašīd oder Suwayd. Die Verwendung von Eseln als Zugvieh ist selten; sie tritt nur in jenen Fällen auf, in denen sich ein verarmter Haushalt die Haltung eines Kamels oder Ochsen nicht leisten kann.
Kamele werden zum Feldzug seltener dort eingesetzt, wo sich ein Haushalt die Ochsenhaltung nicht leisten kann, häufiger aber dort, wo besonders harte Böden vorliegen. Auch dies ist nur in extremen und arideren Lagen der Fall, also eher in den agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen. Kamele werden auf derartigen Böden wegen ihrer Zugkraft bevorzugt, die als doppelt so hoch wie die von Ochsen eingeschätzt wird. Kamele als Zugvieh sind allerdings störrischer und weniger lernfähig als Ochsen, was beim Wenden und insbesondere beim Dreschen (durch die häufige Richtungs- und Rhythmusänderung) Probleme aufwirft: Für den Feldzug auf größeren Feldern in Flachlagen sind Kamele daher wesentlich geeigneter als auf der vorherrschenden Form von kleinen Terrassen in Steillagen. Beim Kamelkalb (saqbin[144], f.: saqba) wird nach dem Alter differenziert, und zwar gemäß der Anzahl der ausgewachsenen Zähne nach ṯānin, rābiᶜin oder rabāᶜ[145] und sādisin oder sadasin (oder f.: -a). Das ausgewachsene Kamel heißt (wie kl. Ar.) ǧamalin (pl. ǧimāl), eine trächtige Kamelstute ǧannaba.

Esel und Kamele als Zugvieh werden also mit ärmeren Haushalten oder härteren Böden gleichgesetzt. Beides tritt fast nur in minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen auf, doch dominiert selbst dort bei weitem der Stier als Zugvieh.

"Hawšin" ist die Bezeichnung für Vieh im allgemeinen, besonders aber für Rinder, die damit als "Vieh par exellence" gelten. Auch am Ğ. Munebbih wird, wie im übrigen Hochland, traditionell eine Variante (möglicherweise auch eine Kreu-

zung) des Zebu (Buckelrindes) gehalten, das innerhalb der Bovinae durch einen buckelförmigen Fetthöcker, hellere Farbe und kürzere, nach oben gebogene Hörner charakterisiert ist.[146] Die traditionell hohe Wertschätzung der Rinderhaltung und daher der Kälberaufzucht bei den Munebbih und die große Bedeutung von Milchprodukten für Alltags- und Festtagsmähler bedingt, daß Kühe selbstverständlich kaum als Zugtiere am Feld eingesetzt werden. Das typische Feldzugtier ist folglich der Stier (Ochse).
Dementsprechend differenziert fallen auch die lokal üblichen Klassifikationen aus. Ein neugeborenes Kalb heißt ᶜiğl. Ein größeres männliches Kalb wird tabīᶜin[147] genannt, die Kalbin bahma. Bei den Jungtieren wird noch häufiger und alltäglicher als beim Kamel nach dem Alter anhand des Zahnauswuchses unterschieden. Ein Kalb heißt hier im ersten Jahr ğadda, danach bis zum Verlust der Milchzähne rabā'a (von: heranwachsen). Mit dem Auswachsen der ersten Schneidezähne wird die Kalbin ṯāniya (nach den "zweiten" Zähnen) genannt, wenn schließlich alle sechs vorhanden sind, heißt sie sādisa; um diese Zeit wird erwartet, daß sie "marwūsin" (eigentlich: verleihend, gebend) oder waldin (trächtig) werden kann; analog werden auch die männlichen Jungtiere nach dem Zahnalter benannt.

Die ausgewachsene Kuh heißt lāyin, eine trächtige Kuh ist "lāyin waldin", ich habe das Wort meist als "am lē" ausgesprochen gehört; die Pluralform ist liwayyin.[148]

In Zusammenhang mit der rituellen Bedeutung des Rindes ist dieser, mit Ausnahme des Nordwestens, im jemenitischen Hochland ansonsten völlig unübliche Ausdruck (sonst ist "baqara" wie im kl.Ar. die gebräuchlichste Form) von besonderem Interesse. Behnstedt schreibt dazu: "Es ist als lē ebenfalls aus dem Śḥeri belegt und steht im Lisān als la'y = ṯawr waḥšī, oder 'arχ" ('arḫ), d.h. als wilder, domestizierter Stier oder als Jungstier von undomestizierten Rindern.[149]

Mir wurde der Terminus "am lē" außerdem noch von Informanten der Ahl Fayfā und B. Mālik für die Dialekte ihrer Stammesgebiete bestätigt; Behnstedt erhob ihn weiters im Gebiet der B. ᶜAbādil und in Ḫāšir (beides im Westgebiet der Ğumāᶜa, also in der Nachbarschaft der B. Mālik und der Munebbih) sowie ferner in Sāqayn mit seinen Bevölkerungsgruppen von heterogener Herkunft.[150] All dies zeigt an, daß ein wichtiges heutiges Verbreitungsgebiet dieses Terminus der äußerste Nordwesten des Gebietes der Ḫawlān b. Quḍāᶜa ist.

Aus dem Auftreten dieses Terminus bei den Munebbih und einigen Nachbargruppen kann daher folgendes abgeleitet werden:

- Im Bereich der Rinderzucht stoßen wir auf einen zentralen Terminus, der sich auch im Śḥeri findet - einer nurmehr in Restbeständen und Enklaven existierenden südarabischen Sprache, die mit der Ausbreitung des Arabischen zurückgedrängt wurde und stärkere Bezüge zum Altsüdarabischen aufweist; dieser Terminus ist in den heutigen jemenitischen Hochlanddialekten ansonsten weitgehend unbekannt.
- Der Terminus bezeichnet als la'y nach einer im Lisān al-ᶜArab festgehaltenen Tradition eine bestimmte Stierart und ist ein maskulines Nomen. Bei den Munebbih wird damit hingegen die Kuh bezeichnet, wenngleich ich mir nicht völlig sicher bin, ob dies ausschließlich der Fall ist. Die im Lisān gegebene Bestimmung assoziiert "lāyin" schließlich mit "wildem Stier" oder "Jungem der wilden Rinder" (waḥš), wobei das Vorkommen von Wildrindern aus Arabien nicht belegt ist. In diesem Zusammenhang ist auffällig, daß der Terminus im Norden des Jemen vor allem bei den Munebbih auftritt, einem der wenigen Stämme der Region, bei denen die bäuerlichen Haushalte Viehfutter nicht anbauen, sondern "wildes" Futter einsammeln.

Mit aller gebotenen Vorsicht ist also festzuhalten: Der Ausdruck "lāyin" für Kuh (und vielleicht auch für Rind oder Stier) am Ğ. Munebbih verweist in einem Schlüsselbereich der Rinderzucht auf alte südarabische Traditionen und auf einen, durch das Einsammeln von Viehfutter auch hier gegebenen Bezug zur undomestizierten Natur.

Als Terminus für Stier wurde mir (und auch Behnstedt) meist am ṯawr (ṯawrin, pl. aṯwārin, ṯīrān) genannt; das Wort bedeutet ebenso "Ochse". Diese Gleichsetzung ist in Anbetracht der "Kastrations"-Form verständlich, die eigentlich nur eine Penisfixierung darstellt. Ebenso wie dem Hammmel (aber nicht dem Ziegenbock) wird dem Stier der Penis (zibbin) mit der Haut am Innenschenkel (mit einem Holzstäbchen) angenagelt (yaduqqu).[151] Die Befruchtungsfähigkeit des Stieres wird dadurch zwar temporär verhindert, aber nicht endgültig zerstört.

Herausragende Eigenschaften der Rinder vom Ğ. Munebbih, die auf den Wochenmärkten der Region und in Ṣaᶜda gerühmt und geschätzt werden, sind ihre Zugkraft, ihre geringere Anfälligkeit gegenüber verschiedenen Tierkrankheiten und der hohe Milchertrag der Kühe. Nach der Einschätzung des englischen Veterinärmediziners Dr. Paul Kane[152] sind im wesentlichen fünf Faktoren für diese

hohe Qualität des Rinderbestandes der Munebbih verantwortlich. Dies sind 1. das gemäßigte Klima der mittleren und höheren Lagen am Berg, 2. die im Vergleich zur Region um Ṣaᶜda längere Periode im Jahr, welche die Rinder im Freien verbringen, 3. die Futterversorgung mit Gras und Wildwuchs, 4. die lokal besonders beachtete Behandlung von Parasiten und 5. die ausgiebige Wassertränkung. Die ersten beiden Faktoren wurden bereits behandelt. Bezüglich des 3. Faktors verweise ich auf den Gegensatz des Viehfutter-Sammelns bei den Munebbih zu den unter 4.2. berührten Formen in Bawṣān und Ṣaᶜda. Dort enthält das Rinderfutter einen äußerst geringen Anteil an Wildwuchs, aber hohe Anteile an Luzerne. Nach Auffassung des genannten Experten, aber auch der lokalen Bevölkerung, ist die Dauerfütterung mit auf lokalen Böden angebauter Luzerne hauptverantwortlich für die chronischen Phosphormangel-Erkrankungen[153] im Rinderbestand der Ğumāᶜa, Ṣaḥār, Ḫawlān und Rāziḥ. Dies und die tendenzielle Ersetzung tierischer durch maschinelle Zugkraft führt zu einem langfristigen quantitativen und qualitativen Verfall der Rinderbestände in den zentralen Zonen des nördlichen Hochlandes. Dieser hat also konkrete materielle Ursachen, die durch das dortige Produktionssystem bedingt sind und auf die lokale kulturelle Bewertung des Rindes durch die Bevölkerung einwirken.

Die verbleibenden beiden Faktoren der Parasiten-Behandlung und der Wassertränke sind nicht ausschließlich, aber besonders stark mit der Rinderzucht verbunden und veranschaulichen den hohen Aufwand, den ihr die Munebbih beimessen.

Hautparasiten und Wundstellen können alle Tierarten des bäuerlichen Viehbestandes der Munebbih befallen. Sie werden auch bei Kamelen, Eseln, Schafen und Ziegen in auffälligen und schweren Fällen behandelt. Unvergleichlich größeres Augenmerk wird ihnen aber bei den Rindern geschenkt. Vor allem wegen der Parasiten werden die Rinder regelmäßig mit Wasser gesäubert (ġasala) und abgeschrubbt. Ebenso kommt die Behandlung mit Kohlpech vor allem bei den Rindern zur Anwendung.

Kohlpech (qaṭrān)[154], ein Teerpräparat, wird in einem Destillierofen (mawqidin/mawāqidin) erzeugt, der in Hausnähe (oder im Fall der Nomaden: in der Nähe der Frühjahrs- und Sommer-Weidegründe) errichtet ist. Der mawqid ist ein einfacher runder Ofen (H.: 1,60m, D.: 1,80m) aus mit Lehm vermauerten, behauenen Steinen. Er ist mit einer kleinen Ausflußöffnung knapp über dem Boden und einer großen, fest verschließbaren Beschichtungsöffnung im Ofendach versehen. Kohlpech wird in erster Linie aus der abgelösten Rinde

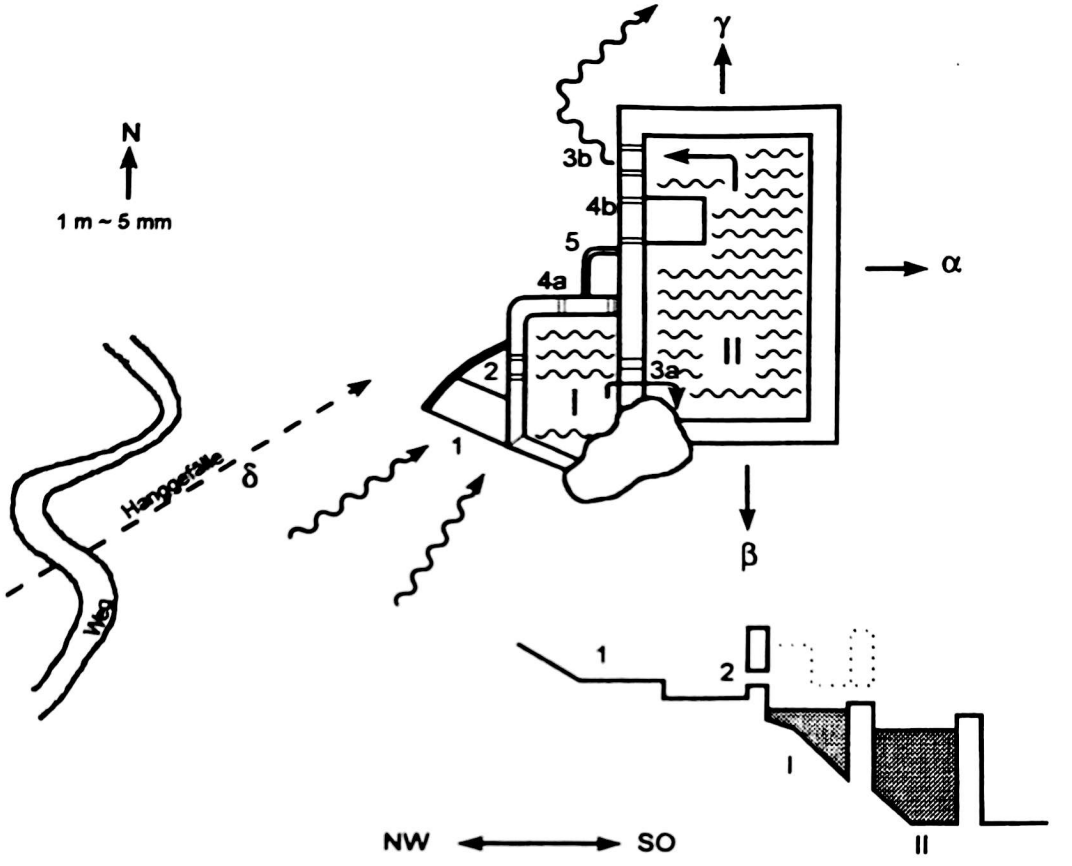
(qummarin) und von den Zweigen wilder Wacholder-Bäume gewonnen, die dicht eingeschichtet von oben nach unten zu Holzkohle (sawdin) abglosen. Das Kohlpech wird dem Tier heiß auf die befallene Stelle gestrichen, wodurch Wunden verschlossen, Oberflächenparasiten isoliert und abgetötet werden. Die Kohlpechmasse hält Fliegen und andere Infektionsträger fern und wirkt ähnlich wie eine Zugsalbe. Das Sammeln, Herstellen und Aufstreichen des Teeres besorgen fast immer die mit Sammeln, Ofenarbeiten und Viehfütterung vertrauten Frauen.[155]

Auch zur Tränke führen (yawrid) muß man natürlich alle Tiere, doch ist der Wasserbedarf des Rindes wesentlich höher als jener der anderen Haustiere. In höheren Lagen mit der dort gegebenen Dominanz der Rinderhaltung innerhalb der Viehzucht muß ein Großteil der häuslichen Wasserressourcen dafür aufgebracht werden. Diagramm 4.1. zeigt die Anlage einer typischen Zisterne in Dorfnähe, die etwa zu gleichen Teilen für den Haushaltsbedarf und - mit gesondertem Ausguß - als Viehtränke genutzt wird. In Feldernähe sind oft kleinere Zisternen wie in Diagramm 4.2. angelegt, die nur Hangabfluß sammeln und besonders der Stiertränke während der Feldarbeiten dienen.

Die Erfordernisse der Rinderhaltung und die Bedingungen der Wasserzufuhr am Ğ. Munebbih weisen somit auf einen ganz wesentlichen, systematischen Zusammenhang hin: Damit ein Rinderbestand von 40 bis 50 Stück Vieh pro Dorf ausreichend versorgt werden kann, müssen ganzjährig - also auch in den mehrmonatigen Trockenzeiten - ausreichende Wasserreserven zur Verfügung stehen. Da es am Ğ. Munebbih kaum Quellen und Brunnen gibt, können dafür nur Zisternen verwendet werden.

Zisternen, deren Füllung ausschließlich von direktem Niederschlag abhängt, sind damit eine unabdingbare Voraussetzung der Rinderhaltung und ein Element der Kulturlandschaft in dieser Bergregion.
Weiters sahen wir, daß Stiere hier das wichtigste Zugvieh sind. Dieses kommt fast ausschließlich im Getreidefeldbau zum Einsatz; Bananen- und Kaffeeterrassen werden hingegen mit der Hacke gelockert, aber nur ganz selten gepflügt: Niederschlag, Stierhaltung und Getreideanbau bilden somit einen untrennbaren elementaren Produktionszusammenhang im Alltag der Munebbih: Und in anderer Anordnung tritt dieser Zusammenhang auch im Stieropfer (istiġāṯa) auf.

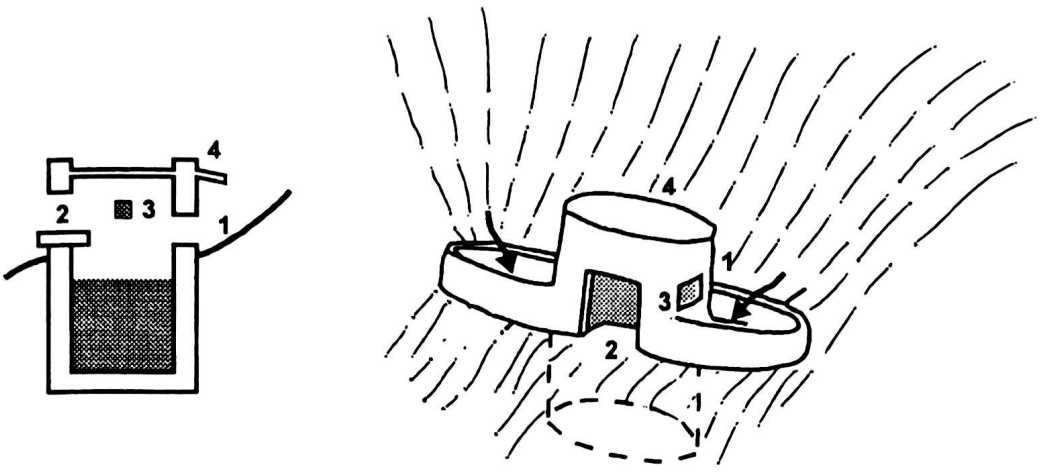
Diagramm 4: Viehtränke



4.1. Ḫazzāne am Maḫšam, al-ᶜUrr

Legende:

I	Wasser zur Viehtränke II Wasser für menschlichen Bedarf (Material: sārī-Stein und nūrī-Mörtel)
1	maṯmal aṭ-ṭīn: Auffangtrichter im Gefälle mit Stufe, unter der sich Sand und Geröll ablagern
2	manḫar al-mā'("Wassernase"): Überlauf in Becken I
3 a,b:	maḍrā al-mā'("Wasserverteiler"): Überlauf a von Becken I in II, b von II in den Hang
4 a,b:	bāb (Tor): Zugänge zu I und II nur für Menschen möglich. a: um aus dem weniger geklärten Becken I Wasser in 5 zu schöpfen. b: mit einem in die Beckenmitte von II ragenden Steg, um Wasser für häuslichen Bedarf dort zu entnehmen, wo es durch Wind und Strömung am bewegtesten ist.
5	misqāya ("Ausguß"): Viehtränke, kann nur vom Viehhüter gefüllt werden
α:	fayše ᶜuray ʿarḫ (Rinderweide)
ß:	laḥǧ am nāq (Weide für
γ:	laḥǧ am iǧāma Schafe und Ziegen)
δ:	fayše am waḥat (Rinderweide)



4.2. birke Nayd Šawḥaṭ (überdachte hausnahe Zisterne)

1 maḏrā (Wasserzufluß vom Hang)
2 bāb (Zugang mit Trittleisten)
3 misqāya (Ausguß für Viehtränke)
4 Dachabfluß nach 1

Schon das Kalb wird von den Frauen bei der Stallfütterung an seinen Namen gewöhnt. Ein Jungstier, der für den Feldzug eingelernt wird, reagiert somit schon auf seinen Namen. Eingelernt wird womöglich im Gespann, ein Einzelstier muß beim Einlernen vorn geführt und hinten angetrieben werden.[156] Arbeitsrhythmus, Arbeitslied und Zurufe an den Stier sind integraler Bestandteil des Einlernens wie des alltäglichen Arbeitsablaufs am Feld. Die Stiernamen werden wie Kamel- oder Eselsnamen artspezifisch vergeben. Typische, gebräuchliche Stiernamen am Ǧ. Munebbih sind Zayḥān (zāḥa: losziehen), Zaḥrān (z-ḥ-r: grunzen), Šahran (š-h-r: ziehen), Sabbīḥ (s-b-ḥ II: preisen), Ṯanwā (von: zwei, doppelt sein), Fallāt, Miǧayn oder Zaᶜtān. "Zaḥrān minmin!" (Zaḥrān, nach rechts - von yamīnin), oder "Miǧayn šīš!" (Miǧayn, nach links - von šimālin) tönt es zwischen den Arbeitsliedern beim Pflügen über die Terrassenfelder.

3.2.2.2. Der Getreideanbau im Jahreszyklus

Die folgende Darstellung ist nach den sukzessiven Hauptarbeitsphasen des Agrarjahres gegliedert. Das Agrarjahr am Ǧ. Munebbih zerfällt in zwei ungleich lange Teile. Im ersten, der etwa fünf Monate währt, erfolgt überall der Hirseanbau. Der zweite Teil dauert ungefähr dreieinhalb Monate und umfaßt auf denselben Feldern den Anbau von Weizen oder Gerste, in den agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen von Emmer, Weizen oder Gerste. Zwischen beiden Phasen liegt jeweils eine Brachezeit von ein bis eineinhalb Monaten. Meiner Schätzung nach dienen 70-80% der Felderflächen am Ǧ.

Munebbih dem Getreideanbau. Die Abläufe dieses Hirsezyklus, und daraufhin des Weizen- (Emmer-)/Gerstezyklus, folgen jeweils den Phasen Brache/Vorbereitung, Aussaat, Pflege, Ernte, Drusch und Verwendung. Lokale Termini, die für analoge Arbeitsgänge in beiden Zyklen verwendet werden, sind nur für den Hirsezyklus angegeben und werden für den Weizen-(Emmer-)/Gerstezyklus nicht wiederholt. Dasselbe gilt für die Termini der Arbeitsgeräte, für deren Beschreibung ich nochmals auf die publizierten Dokumentationen verweise. Die Zeichen (M), (W), (K), (H) und (HH) zeigen zu jedem Arbeitsgang an, ob er von Männern, Frauen, Kindern, dem gesamten Haushalt oder als Kooperation mehrerer Haushalte durchgeführt wird. Die Darstellung beschränkt sich auf die Arbeitsabläufe auf den ᶜanṭarī-Feldern, die 95% der Felderfläche des Stammes ausmachen.

Für diesen Abschnitt sind bezüglich der agrarisch bevorzugten/begünstigten Subzonen Daten aus der Hauptkammlage (Segmente der Āl Yazīd und Buṭayn) ausgewählt worden und bezüglich der agrarisch minderbegünstigten und benachteiligten Subzonen aus dem W. am ᶜIrq im Gebiet der B. Ḫawlī. Für unsere Zwecke setzen wir diese Daten vereinfachend als Beispiele für die Gegebenheiten in den bevorzugten/begünstigten und minderbegünstigten/benachteiligten Subzonen (SZ) ein, die in diesem Abschnitt die Kurzbezeichnungen "SZ I" und "SZ II" tragen.

Die naturräumliche Untergliederung in agrarisch bevorzugte/begünstigte und minderbegünstigte/benachteiligte Subzonen hat neben der schon erwähnten Differenz bei Emmer und Weizen im kürzeren Jahresteil vor allem Auswirkungen auf die quantitativen Felderträge, die hier unberücksichtigt bleiben. Darüber hinaus wirkt sich diese Untergliederung erstens bei einzelnen Arbeitsphasen in technischer Hinsicht aus, etwa bei den Hirsesaatmethoden, was dann gesondert angezeigt ist. Zweitens ergeben sich, vor allem durch die agroklimatischen Differenzierungen, auch zeitliche Unterschiede: Mit Ausnahme des Hirsesaattermines können die Arbeitsphasen des Agrarjahres im allgemeinen in den zu den Regenwinden hin exponierteren Lagen früher als in den anderen Subzonen einsetzen. Die lokale Datierung der Arbeitsphasen in der folgenden Darstellung ist in die rechte Spalte eingetragen und wird unter 3.2.2.3. und 4. erklärt. Die Umrechungen der lokalen Sternperioden in den Gregorianischen Kalender nennen bei den "qirānāt" die ungefähre Übereinstimmung dieser Mondmonate für das Jahr 1986/87 (Details cf. Kapitel 3, Tab. 9); für alle anderen Sternperioden werden hingegen die jeweiligen Anfangsdaten der Perioden genannt. Diese können lokal bis zu fünf Tagen variieren, wie im 4. Kapitel ausgeführt wird.

Diese Datierungsdifferenzen sind bei den entsprechenden Namen von Sternperioden in Klammer ebenfalls angezeigt.

I. Hirsezyklus	
A. Brache/Vorbereitung	Datierung
Die ungepflügte Trocken-Brache vor der Hirseaussaat heißt ḥarṯin (wie das Aufpflügen, das sie abschließt). Sie beginnt mit dem Abweiden der Weizen-, Emmer- oder Gerstenhalme und -stoppeln durch Rinder (SZ I), Schafe und Ziegen. Der abfallende Rindermist (dimnin) wird verteilt. Die intensive Nährstoffaufnahme der Hirse und der größere zeitliche und materielle Aufwand dieses bevorstehenden Zyklus erfordern etwas größere Anstrengung bei der Bodenmelioration[157]. Da aber die "Winterernte" meist ertragsärmer und manchmal völlig (SZ II) ausfällt, reicht der Nachweidemist zur Düngung oft nicht aus; zudem ist Weizenstroh als Viehfutter am nährstoffärmsten[158]. Die Aschdüngung ist auf Grund der geringeren Strohbestände der Winterernte gleichfalls weniger ergiebig. Daher wird besonders vor Beginn der Hirseaussaat Erdzufuhr betrieben und aus den Ställen Rindermist zusammen mit Schaf- und Ziegenmist (baᶜar) als Dung (samūd) auf die Felder ausgetragen (yinšāḥ, yadmin) (F,K), menschlicher Kot wird bei den Munebbih hingegen nicht gesammelt. Zur gleichen Zeit werden im Winter niedergetretene oder abgerissene Erdwälle (waṯan), die die Terrassen umgrenzen und den Überstau halten, instandgesetzt (M).	qirān 5 (März)
Nach den Frühjahrsregen beginnt auf trockenen oder auf härteren Böden (also eher in SZ II) die Bodenbearbeitung durch Geräte mit dem Aufreißen (naḫruš) und dann erst mit dem Aufpflügen. Bei lockeren und feuchteren Böden (eher in SZ I) kann direkt mit dem Aufpflügen (naḫruṯ) begonnen werden. Das Aufreißen mit der Egge (muḫrašin/maḫaršin) dient also vor allem der Auflockerung des Bodens nach der Brache und ist daher kein "Eggen" im mitteleuropäischen Sinn. Das Aufpflügen ist, wie in ganz Südarabien und wie alle weitere "Pflug"arbeit, eigentlich ein Aufritzen mit der Arl (ḥalī/ḥilā'), durch das die Scholle nicht gewendet wird.	qirān 3 (April) am Kāma (7.-11.4.)

	Datierung
Die für das gesamte Gebiet der Ḥawlān b. Quḍāᶜa typische Form ist eine Bogen-Arl (Sohle und Grindel bilden einen Bogen und sind bei den Munebbih sogar aus einem Stück) mit einem Pflugbaum, der durch den Grindelteil hindurchläuft und an seinem hinteren Ende über die Streichbretter mit dem Sohlenteil verbunden ist.[159] Der Winkel zwischen Pflugbaum und Sohlenteil ist mit Hilfe eines gelochten Eisenhakens verstellbar, wodurch der Einschnittwinkel der Arl an Bodenqualität-, Zugkraft- und Saatgut-Erfordernisse abgestimmt werden kann. Auf größeren Feldern (daher: selten) kann das Aufreißen auch durch mehrfaches, gleichzeitiges Aufpflügen mit drei oder vier Pflügern hintereinander ersetzt werden (HH). Die Pflugrichtung beim Aufpflügen beschreibt eine Zick-Zack-Linie auf dem Feld (Diagramm 5.1.).	qirān 3 (April) am Kāma (7.-11.4.)
In allen Fällen folgt einige Tage nach dem Aufpflügen das Durchlockern des Bodens mit der Egge (naḫruš). Am selben Tag wird der Boden mit demselben Gerät geglättet, indem die Egge mit den Zähnen nach oben als Ackerschleppe eingesetzt wird (naǩumm) (beides M). Falls es bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht geregnet hat, wird ein Stieropfer (istiġāṯa) durchgeführt.	am Ǩalb (20.-24.4.)
B. Aussaat	**Datierung**
Wenn sich das Wetter im stēfin ("Sommer", Anfang April bis Ende Juli) erwartungsgemäß entwickelt, erfolgt das eigentliche Pflügen (naᶜmal, auch als Metonym für das vorherige Aufpflügen und das spätere Furchen-Pflügen verwendet) etwa eine Woche vor den "ayyām am sitt", den letzten drei Tagen von Ǧawzā' und den ersten drei von Mirzam. Nach einer istiġāṯa, also bei abweichender, zu trockener Klimaentwicklung, können die ayyām am sitt meist nicht eingehalten werden. In derartigen Jahren wird mit diesem Pflügen bis zum Einsetzen stärkerer Südwestwinde (ariyāḥ yamanīya) und damit einhergehender Bildung von Wolken (ᶜaṭīn) gewartet. ᶜAmalin ist also das Pflügen in der gedüngten, aufgerissenen, gelockerten, geglätteten und manchmal bereits vom ersten Regen nassen Erde (M). Es erfolgt typischerweise in Furchenlinien, die von außen nach innen konzentrisch den Umrissen	(qirān 1, Mai) am Ǧawzā' (3.-7.5.)

	Datierung
der Terrasse folgen, also meist die Form eines gespannten Bogens beschreiben (Diagramm 5.1.). Wenn die Scholle dann noch immer zu klobig ist, kann darauf hin nochmals geglättet werden. Die Hirseaussaat (im/am ḏarī, im Perfekt ḏarā) erfolgt stets gemeinsam mit der Aussaat von Leguminosen.	(qirān 1, Mai) am Ğawzā' (3.-7.5.)
Die Tage der Hirseaussaat, ayyām am sitt, sind das stabilste, am seltensten variierte Datum im gesamten Agrarjahr am Ğ. Munebbih. Es handelt sich nicht bloß um einen praktischen, zentralen Arbeitstermin, sondern zugleich um ein Datum mit hohem symbolischem Bezug zur istiġāṯa. Im gegebenen Zusammenhang ist die praktisch-agrarische Bedeutung der ayyām am sitt von Relevanz, welche den Zeitpunkt der Hirseaussaat fix vorgibt. Die objektive Grundlage für die Möglichkeit zu dieser zeitlichen Standardisierung ist die bereits unter 3.1.3. angeführte geringe Variabilität der Niederschläge in Grabenrandnähe, insbesondere für die im saisonalen Rhythmus stärksten Frühjahrsniederschläge. Auch in anderen Teilen Südwestarabiens ist die Hirseaussaat im Agrarkalender zeitlich fixiert: Im südlichen Ḥiğāz mit sechs Tagen ebenso wie am Ğ. Munebbih, im Becken von Ṣaᶜda mit 8 oder mit 6 Tagen, ("die weißen Acht"[160]) im zentralen und südlichen Hochland häufig in den "ausgewählten Zehn"[161], ohne daß aber aus diesen Fällen direkte Zusammenhänge zwischen Hirsesaatzeit und Stieropfer explizit dokumentiert sind. Es ist meines Erachtens signifikant, daß der zeitliche Spielraum für die Hirseaussaat in diesen östlicher und südlicher gelegenen Regionen des Jemen breiter (um zwei bis vier Tage) angesetzt ist als am Ğ. Munebbih. In der Gegend um Ṣaᶜda können die dortigen "ausgewählten Acht" zudem an bestimmten - ebenfalls standardisierten - Tagen davor oder danach umgangen werden. Derartige fixe "Ausweichtage" gibt es am Ğ. Munebbih nicht. Dies hat, neben den rituellen Faktoren, ebenfalls agroklimatische Hintergründe, nämlich die größere Niederschlagsvariabilität in größerer Entfernung zum Grabenrand.	ayyām am sitt: "die 6 Tage" 13./17.- 18./ 22. 5. am Mirzam (16.-20.5.)

Sorghum-Varietäten sind Andropogoneae, jene von Pennisetum hingegen sind Paniceae; innerhalb der Megafamilie der Gramineen (Gräser) zählen beide zur "Unterfamilie der Panicoideae, bei denen Deck- und Vorspelze das reife Korn fest umschließen"[162].

Unter "Hirse" ist am Ğ. Munebbih stets ḏura (Sorghum bicolor) gemeint, wie schon in diesem Jahresabschnitt das Verbum für "Säen" anzeigt. Nur bei den am Šayḫ, im Bereich der Tihāma-Pforte, wird auch eine Varietät von duḫn (Pennisetum typhoides) zur selben Zeit wie die Hirse auf den tiefsten westlichen Lagen angebaut.

Am Ğ. Munebbih werden vier "Arten" (Varietäten) von ḏura verwendet, die am häufigsten nach ihrer Farbe als ḏura bayḍāy (weiß), ḏura ḥamrāy (rot), ḏura stafrāy (gelb) und ḏura sawdāy (schwarz) oder samrāy (dunkel) klassifiziert werden.

Weiße ḏura heißt auch ᶜaraba und tritt in den vier Unterarten quṭādī, sīb, šawḏānī und qašāšī auf (qašāši-ḏura wird im W. am Ruways auch 'āhimī genannt). Rote ḏura tritt in den zwei Unterarten mursala und ḥamrī auf. Für gelbe ḏura, die auch šaqrāy (blond) genannt wird, und für schwarze ḏura wurden mir keine Unterarten genannt.

Von den Termini für die vier bei den Munebbih verwendeten Hirsearten sind "weiße", "rote" und "gelbe" ḏura aus dem Jemen durch Erwähnungen bei al-Hamdānī bereits aus dem 10. Jh. bekannt[163], während frühe historische Hinweise auf "schwarze" oder "dunkle" Hirse meines Wissens bisher fehlen. Unter den Termini für die bei den Munebbih verwendeten Hirseunterarten sind bisher jene für die weiße 'āhimī-Hirse ethnographisch vom Ğ. Rāziḥ und aus dem Umland von Ṣaᶜda dokumentiert[164], also in direkter Nachbarschaft zum Talsystem von am Ruways, auf das die Verbreitung des Terminus (nicht: der Unterart) bei den Munebbih beschränkt ist. Unter den Termini der roten Unterart ist jener für mursala-Hirse ethnographisch gleichfalls vom Ğ. Rāziḥ, aus dem W. ᶜIkwān bei Ṣaᶜda sowie aus al-Ahğur und Haǧǧa dokumentiert[165], es handelt sich also um einen Terminus (und wohl auch eine Unterart) mit weiter Verbreitung im Westteil des zentralen und nördlichen Hochlandes. Von mursala wird in al-Ahğur sogar gesagt, sie sei als ursprüngliche Hirse von Gott "gesandt" worden.[166] Die hier getroffene Reihenfolge der Aufzählung der verwendeten Arten und Unterarten von ḏura bei den Munebbih entspricht im Prinzip auch der einheimischen Rangordnung bezüglich ihrer Feuchtigkeitsbedürfnisse und Anbaumöglichkeiten: Weiße ḏura benötigt also feuchtere und kühlere Lagen und Jahre, rote ḏura gedeiht auch in trockeneren und wärmeren Lagen und Jahren, gelbe ḏura wird vornehmlich in den besseren und günstigeren Lagen der minderbegünstigten

Subzonen angebaut, schwarze ḏura ist schließlich die einzige, die unter heißesten und ariden Bedingungen noch Erträge bringen kann.
Dementsprechend gilt weiße Hirse als die "beste" und schwarze Hirse als die "schlechteste". Es verdient ausdrückliche Erwähnung, daß diese mit den Farben assoziierte qualitative Bewertung der Hirsearten keine auf den Ǧ. Munebbih beschränkte Lokaltradition, sondern eine im jemenitischen Hochland weitverbreitete Praxis ist, von der es allerdings lokale Abweichungen gibt (so sind in al-Aḥǧur die beiden höchstbewerteten Unterarten "gelb").[167] Die Farbhierarchie der Hirsetermini bei den Munebbih entspricht also dem vorherrschenden Muster des jemenitischen Hochlandes.[168]

Auch innerhalb jeder der vier Arten erfolgt die Klassifikation nach analogem Muster. Quṭādī ist die anspruchsvollste der weißen ḏura-Unterarten und gedeiht vor allem im Gipfelbereich des al-ᶜUrr (SZ I); šawḏānī ist die anspruchsloseste Unterart der weißen ḏura und besonders bei den B. Ḫawlī (SZ II) verbreitet, worauf schon ihr Name hinweist, der dem eines Unterverbandes dieses Segmentes entspricht. Mursala ist die anspruchsvollere Unterart der roten ḏura, man sagt von ihr, daß sie in trockenen Jahren am al-ᶜUrr und in feuchten Jahren im Talsystem von am Ruways und bei den B. Ḫawlī angebaut wird, wo in Normaljahren eher ḥamrī und šaqrāy gedeihen. Dunkle ḏura ist hingegen in Normaljahren nur für den Anbau in den agrarisch benachteiligten Rand- und Subzonen typisch und wird anderswo bloß in sehr trockenen Jahren eingesät.

Die Qualitäten dieser ḏura-Arten und -Unterarten implizieren daher unter den traditionellen Anbaubedingungen am Ǧ. Munebbih eine räumliche und eine zeitliche Dimension, auf welche die Munebbih als Erfahrungswert und Ordnungsschema immer wieder hinweisen. Die beste Sorte der weißen ḏura ist mit den besten Lagen (SZ I, "oben") und Jahren (feucht) assoziiert, schwarze ḏura hingegen mit den schlechtesten Lagen (SZ II, "unten") und Jahren (trocken).

Im Hirseanbau stoßen wir somit erneut auf die grundlegenden Gegensatzpaare "weiß:schwarz", "oben:unten", "feucht:trocken", "besser:schlechter", die teilweise mit der Klassifikation des tribalen Raumes und - wie zu zeigen sein wird -mit jener der Jahresvorstellungen verkettet sind. Ihnen sind hier weitere korrespondierende Gegensätze ein- und angeschlossen, die sich durch die Qualitäten der roten und gelben und die innere Differenzierung der weißen und roten Sorten ergeben. Im 5. Kapitel kommen wir auf diese Verknüpfung von Gegensatzpaaren nochmals systematisch zu sprechen.

Das hier aufgezeigte Klassifikationsmuster enthält also allgemeine Aussagen über die räumlichen und zeitlichen Aussaatbedingungen der jeweiligen Hirsesorten im tribalen Territorium. Zugleich gibt es für die Bauern eine Entscheidungshilfe vor den ayyām am sitt ab: Ein Bauer in Buṭayn (SZ I) etwa, der einige Felder in Hauptkammlage und einige an den Ostabhängen bewirtschaftet, wird in einem feuchteren Jahr auf ersteren quṭādī oder sīb und auf letzteren mursala oder ḥamrī einsäen, in einem trockenen Jahr hingegen auf ersteren šawḏānī oder mursala und auf letzteren eine Mischung von šaqrāy und ḏura ḥamrāy. Ein anderer Bauer im W. am ᶜIrq (SZ II) wiederum hat einige tiefgelegene steinige Felder, auf denen stets nur ḏura ḥamrāy gedeiht, während er auf seinen besser gelegenen Terrassen je nach Frühjahrsregen mit šawḏānī, qašāšī und šaqrāy variieren kann. Die verschiedenen ḏura-Unterarten stellen somit eine Art von Register und Inventar dar, aus dem der einzelne Bauer aufgrund überlieferter Erfahrungswerte für das laufende Anbaujahr seine Saatentscheidung überlegen, auswählen und treffen kann.

Qabā'il in Subzonen mit geringeren Niederschlagsvariationen, und dort auf Feldern mit gleicher Höhenstufe, kommen hingegen selten in die Lage, sich für Saatvariationen entscheiden zu müssen. Die Felder der Haushalte in Hauptkammlagen, auf den hochgelegenen Verebnungsflächen und dem kleinen Plateau unterhalb des Hauptgipfels (also in Teilen von SZ I) liegen oft innerhalb einer Höhenzone von weniger als zehn Terrassenstufen; zugleich sind die Niederschläge hier regelmäßig und intensiv. Diese Bauern können mit langjährig stabilen Saatmischungen aus quṭādī, sīb und mursala arbeiten. Hier ist dieses höherwertige Saatgut von vornherein vermischt aufbewahrt und wird in gleichbleibender Zusammensetzung auf allen diesen Feldern eingesät. In allen anderen Teilen des Stammesgebietes muß häufiger variiert werden, weshalb dort das Hirsesaatgut stets nach Unterarten getrennt aufbewahrt wird. In den Hanglagen von SZ I mit intensivem und regelmäßigem Niederschlag sind die Variationen häufiger durch die räumliche Verteilung der Felder eines Haushaltes auf unterschiedliche Höhenstufen bedingt; daher werden hier oft, aber nicht immer, drei bis vier getrennte Saatmischungen für jede Lage und Höhenstufe aufbewahrt. In den Hang- und Tallagen von SZ II sind die Variationen ebenso sehr räumlich wie jahreszeitlich bedingt. Hier werden šawḏānī für gute Jahre und Lagen und ḏura samrāy für schlechte Jahre und Lagen getrennt als Saatgut gelagert. Separiert oder mit diesen beiden Sorten kombiniert wird in Normaljahren eine ebenfalls getrennt gelagerte "Hauptmischung" aus roter Hirse eingesät.

Zu den ayyām am sitt kommen folglich am Ğ. Munebbih, je nach genannter Ausgangssituation, entweder langfristig stabile oder aktuell kombinierte Hirsesaat-Mischungen zum Einsatz.
Vor der Aussaat wird das Hirsesaatgut in erster Linie mit Leguminosen abgemischt, und zwar vor allem mit Linsenarten, kišd (Lablab pupureus, Helmbohne), fāsūliya (grünen Bohnen), diğra (Vigna Unguiculata vigna sinensis, ssp. Unguiculata, "Augenbohne", mit der afrikanischen Wildform am nächsten verwandt[169]) und manchmal auch mit qurṭum (Saflor, "wilder Safran"). Derartiges intercropping mit Hirse ist aus dem zentral- und südjemenitischen Hochland zumindest seit dem 14. Jh. durch rasūlidische Agrarhandbücher belegt.[170] Der Hülsenfrucht-Anbau auf Hirsefeldern ist auch eine Form von Stickstoffanreicherung und Unkrautverminderung.

Von den genannten Formen gleichbleibender Saatmischungen abgesehen, ist die Zusammenstellung der Saatmischung für das jeweilige Feld im jeweiligen Jahr also ein zwar unauffälliger und für den Qabīlī selbstverständlicher, aber ein entscheidender Vorgang. Die gewählte Leguminosen/Hirse-Mischung wird in den Saatbeutel (misabbin) gefüllt, manchmal wird sie zur Keimanregung in der Nacht vor der Aussaat mit Wasser vollgesogen.

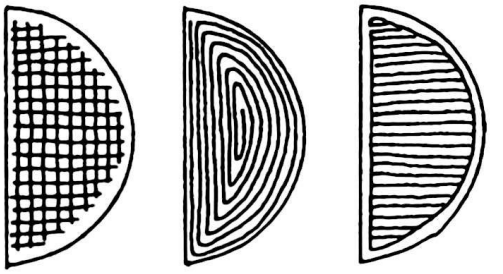
	Datierung
Der Saatvorgang selbst erfolgt dann stets gleichzeitig mit dem Furchenpflügen (yuğarrif),[171] und zwar in zwei technischen Varianten: In SZ I (außer an den Tihāma-Pforten) geht ein Sämann hinter dem Pflüger (also 2 M aus demselben H). In die soeben geöffnete Saatfurche drückt oder wirft er in Abständen von 0,5 bis 0,7 m jeweils fünf bis acht Hirsekörner und ungefähr gleich viele Hülsenfrüchte zusammen an derselben Stelle ein (Eindrücken: daᶜis). Von den Seitenwällen der Furche schiebt er danach mit der Hand oder mit dem Fuß etwas Erde über die Einsaatstelle. Dort, wo in SZ I die Saatmischung konstant ist, wird auch der Abstand zwischen den Saatreihen nur in sehr trockenen Jahren größer gehalten. Ansonsten wird dieser Abstand sowohl in Hinblick auf die gewählte Saatmischung wie auch auf die Niederschlagsentwicklung etwas variiert, da die hochwertigen weißen und roten Sorten mehr Feuchtigkeit und daher größere Abstände benötigen.	ayyām am sitt

	Datierung
In SZ II und an den Tihâma-Pforten sät der Pflüger selbst mit einem nur für diesen Zweck an der Arl fixierten Saattrichter (qastabin, mağrafa).[172] In diesen läßt er, während er mit der rechten Hand weiter die Arl führt, mit der linken jeweils fünf bis sieben (aus dem umgehängten Saatbeutel entnommene) Saatkörner und Hülsenfrüchte fallen. Die untere Öffnung ragt hinter der Pflugsohle etwas in die Furche hinein, das Saatgut fällt direkt auf den Furchenboden, solange dieser durch die Streichbretter noch offen gehalten ist. Ein dahinterher gehendes Kind schiebt über das Saatloch Erde. Auf Grund der hier häufigeren Notwendigkeit, Saatmischungen zu variieren, ist hier auch der Abstand zwischen den Saatlöchern etwas variabler als in SZ I. Er schwankt zwischen 0,6 und 0,8 m, ist also in der Regel etwas größer als in SZ II. Dies ist bedingt durch die allgemein mindere Bodenqualität und die geringeren Niederschlagsmengen in SZ II, kann aber durch kleinere Saatgutmengen pro Saatloch und Saatmischungen mit geringerem Feuchtigkeitsbedarf wieder aufgehoben sein.	ayyām am sitt

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den unterschiedlichen kulturökologischen Anwendungsbedingungen dieser beiden Hirsesaatmethoden. An anderer Stelle ist bereits gezeigt worden, daß die jeweils erzielte Furchentiefe durch die Faktoren Zugkraft, Einschnittwinkel des Pfluges und Druck des Pflügers reguliert werden kann.[173] Die bisherigen Darlegungen belegen nun, daß die Furchentiefe selbst einer von drei zentralen Regulatoren ist; die beiden anderen sind Saatmischung und Saatlochabstand. Mit Hilfe dieser drei Regulationsmechanismen wird bei gegebener Bodenqualität eines Feldes und hinsichtlich des jahreszeitlichen Niederschlages aktiv und ertragsorientiert versucht, die Wachstumsbedingungen der Aussaat optimal zu gestalten. In diesem systemischen Zusammenhang von aktuell wenig beeinflußbarer Bodenqualität und Wasserzufuhr sowie von den aktuell variierbaren (Regulations-)Faktoren Furchentiefe, Saatmischung und Saatlochabstand ist das Problem der beiden Saatmethoden meines Erachtens angesiedelt: Die Trichteraussaat wird von den Munebbih als anstrengender beurteilt (zwei völlig verschiedene Tätigkeiten zur selben Zeit) und als nur dort sinnvoll, wo der Boden "staubig" (ġubarin)[174] sei, wo also das Saatgut daher auch tief auf den Furchenboden fallen müsse und längere Abstände dazwischen vertretbar sind. Der Saattrichter läßt das Saatgut

auf den Furchengrund (wo es feuchter ist) fallen, solange die Streichbretter die Furchen noch offen halten, also bevor der Furchengrund durch hereinfallende Teile der Furchenwand wieder bedeckt wird. Mit Hilfe des Saattrichters wird die erzielte Furchentiefe voll ausgenützt; zugleich müssen, bei gleichzeitiger Bedienung durch nur einen Mann, manchmal längere Abstände zwischen den Saatlöchern in Kauf genommen werden (zumindest beim Nachfassen aus dem Saatbeutel, aber auch durch die schwierigere Kontrolle des Pfluges mit nur einer Hand). Die Ausnutzung der maximalen Furchentiefe ist überdies nicht mit jedem Saatgut möglich, sondern nur mit Varietäten, die "außergewöhnlich lange Coleoptile (Saatsprossen)" entwickeln, welche diese dickere Bedeckung überleben und durchstoßen.[175] Im Norden des Jemen kommt dieser Bedingungskomplex fast ausschließlich für die Hirse (selten aber auch für Emmer) zur Anwendung.

Diese beiden Auswirkungen der Saattrichter-Methode - maximale Ausnützung der erzielten Furchentiefe und längere Saatlochabstände (bei Ein-Mann-Bedienung) - sind bei trockenen und härteren Böden erwünscht, bei feuchteren und weicheren hingegen ungünstig. In trockeneren und härteren Böden ritzt die Arl die unteren, feuchtigkeitshältigeren Schichten oft überhaupt erst an; in feuchteren und weicheren Böden hingegen muß die (ohnedies geringere Furchentiefe) nicht maximal genutzt werden, da schon die oberen Lagen feucht sind. Auf trokkeneren und härteren Böden sind größere Abstände zwischen den Saatlöchern oft sinnvoll, um dem Feuchtigkeitsbedarf des Saatgutes Rechnung zu tragen, auf feuchteren und weicheren Böden wäre dies eine sinnlose Verschwendung von Ackerboden. Feuchtere und weichere Böden finden sich am Ğ. Munebbih in SZ I, den Gebieten der ᶜAliyīn, härtere und trockenere Böden hingegen in SZ II, den Gebieten der Šaᶜšaᶜ.

Die Pflugrichtung beim Hirsesaat-Pflügen	Datierung
(ǧaraf) verläuft in allen Fällen parallel zum Hanggefälle, die Saatfurchen (ǧirfin, pl.: ǧirifin) sind also zueinander parallel und durchqueren die Terrassen an den kürzesten Stellen (Diagramm 5.1.), was oftmaliges Wenden (ǩittāmin) erfordert.	ayyām am sitt
 Diagramm 5.1: Furchenverlauf beim Aufpflügen (links), Pflügen (Mitte) und Saatpflügen (rechts).	
Dies erleichtert später den Abfluß des Überstaus. Hang- und talseitig werden zum Abschluß des Saatpflügens entlang der Feldrandbegrenzung Querfurchen (ǩattamin) gezogen, wodurch die nächsten Niederschläge und Wasserzufuhren durch Überstau und Hangzuleitung aufgefangen, gesammelt und gleichmäßig am Feld verteilt werden.	ayyām am sitt am Mirzam 16.-20.5.
C. Die Pflege	**Datierung**
Zu den Nebeltagen der ǧubra, gegen Ende von am Mirzam und zu am-Dirāᶜ können die ersten sommerlichen Nieselregen einsetzen. Wenn danach noch immer kein Regen kommt, kann wiederum eine istiǧāṯa durchgeführt werden.	am Dirāᶜ (29.5.-2.6.)
Gegen Ende von am Šabūb ist die Saat aufgegangen und etwa 10 cm hoch. Dies ist der Zeitpunkt des Ausdünnens und des ersten Dazwischenpflügens. Die beiden Arbeitsgänge sind aneinander gebunden; mit welchem begonnen wird und welcher folgt, hängt von der Arbeitseinteilung des Haushaltes auf allen Feldern ab. Das Ausdünnen (yaǧbur, ǧabār) ist eine kollektive Tätigkeit (W, K eines H oder mehrerer HH, selten auch M) in gebückter Haltung, bei der daher die Mitarbeit von Kindern sehr geschätzt ist. Beim Ausdünnen werden aus der aufgegangenen	am Šabūb (11.-15.6.)

	Datierung
Saat jedes Saatlochs diejenigen Sprößlinge entfernt, die für das erwünschte Ernteergebnis als hinderlich angesehen werden. Dem Auspflücken muß also eine Entscheidungsfindung vorangehen, ob dabei die Selektion oder die Regulation überwiegen soll. Je nach Feldlage und Klimaentwicklung wird festgelegt, ob die robusteren minderwertigen oder die anspruchsvolleren höherwertigen Sorten ausgepflückt werden. Normalerweise setzen sich die in der Saatmischung enthaltenen minderwertigeren Sorten durch. Bei geringer Niederschlagsentwicklung und -erwartung selektiert man dann die schwächeren Sprößlinge endgültig aus. Sind die Niederschläge aber besser als erwartet, oder auch bei höherer Risikobereitschaft der Entscheidungsträger, werden die minderwertigen und schwachen höherwertigen Sprößlinge ausgepflückt und dadurch die Saatmischung reguliert. Das Auspflücken ist also ein letzter korrigierender und selektierender Eingriff in die (aufgegangene) Saatmischung zur Ertragsoptimierung. In SZ I befinden sich, wie erwähnt, mehr und höherwertige Saatkörner in einem Saatloch. Das Auspflücken ist hier folglich ein aufwendigerer Arbeitsprozeß, bei dem bis zur Hälfte der schwachen und nunmehr unerwünschten Sprößlinge entfernt werden kann. In SZ II mit der dort geringeren Menge von Saatgut pro Saatloch ist das Auspflücken weniger aufwendig und kann in guten Jahren sogar entfallen. Unter den miteingesäten Leguminosen wird gleichzeitig die diğra ausgedünnt. Somit wachsen aus einem Saatloch drei oder vier Hirsesprößlinge heraus, die einander Halt bieten, je größer sie werden.	am Šabūb (11.-15.6.)
Das erste Dazwischenpflügen (šattā, M) verwandelt die Saatfurche in eine Saatreihe. (Diagramm 5.2.) Die Sprößlinge werden dadurch mit zusätzlichem Erdreich versorgt, die neu gezogenen Furchen zwischen den Saatreihen sind die eigentlichen Entwässerungsfurchen für den abgehenden Überstau der Sommerregen.[176]	°Alib (24.- 28.6.) am Stadd (7.-11.7.)

<table>
<tr><td></td><td></td><td>Datierung</td></tr>
<tr><td>a) vorher

b) währenddessen

c) danach

<u>Diagramm 5.2:</u>
Dazwischenpflügen</td><td>Nach den ersten Sommerregen wird das Erdreich zwischen den Saatreihen mit der Feldhacke gelockert und gejätet (fursa, yafrus: M, K). Ein Sprichwort der Munebbih sagt: "am Ḫāmis, ǧuwᶜat 'āmis" - zu am Ḫāmis (kommt heute) der gestrige Hunger: Die alten Vorräte werden knapp, die neue Ernte ist noch nicht eingebracht. Wenn die Sommerregen ausbleiben oder sich verzögern, kann wieder eine istiǧāṯa notwendig werden.
Am Sādī ist aber der typische Stern der Sommerregen; ein anderes Sprichwort lautet daher:</td><td>Suhayl (20.-24.7.)

am Ḫāmis (1. Augustwoche)</td></tr>
<tr><td colspan="2">"am Sādī yūrid kull ᶜūd nādī" (am Sādī läßt jeden Zweig - vom Regen - schwingen). Bei starker Entwicklung von Unkraut kann danach ein zweites Dazwischenpflügen erfolgen, um das Unkraut nachhaltiger zu beseitigen. Ausgedünnte Saatsprößlinge und gejätetes Unkraut werden als nährstoffreiches Grünfutter den Milchtieren (Kühe, Ziegen) vorgeworfen. Bei starken Sommerregen müssen die Mauerkronen der Terrassen immer wieder instandgesetzt werden (M, K), um den abgehenden Überstau unter Kontrolle zu behalten und die Unterliegerfelder nicht zu gefährden.</td><td>am Sādī (3. Augustwoche)</td></tr>
<tr><td colspan="2">Nach dem Ende der Sommerregen, in den Wochen der Reifezeit (meist im dritten ᶜAllān-Stern) wird (W, K) nochmals mit Sichel und Erdhacke zwischen den Saatreihen Unkraut ausgerissen und geschnitten. Zugleich wird die Ernte von Kindern gegen Vögel (bei Hirse vor allem Raben, ǧurrābi und Tauben), Heuschrecken und Affen auf die schon erwähnte Weise bewacht.</td><td>am Sābiᶜ (Ende August)

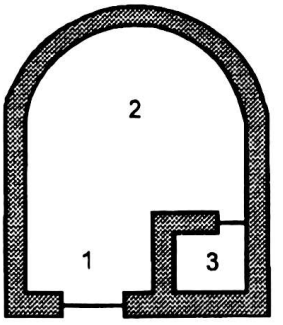
am Ṯāmin (2.Septemberwoche)</td></tr>
</table>

D. Die Ernte	Datierung
Der Beginn des Hirsezyklus ist mit den ayyām am sitt zeitlich klar fixiert, sein Ende fällt in die letzten ᶜAllān-Sterne, ist aber darüber hinaus nicht eindeutiger festgelegt. Über den Zeitpunkt der Ernte wird individuell auf Grund des jeweiligen Reifegrades der Hirse entschieden. Regen, der die Ernte noch bedrohen könnte, fällt in dieser Zeit äußerst selten. Etwa 10 bis 14 Tage vor der geplanten Hirseernte beginnt die qisiya (von q-s-y: hart, rauh; also etwa die "Grobernte"), das Entranken und Abernten (letzteres mit Sicheln) der eingesäten Leguminosen. Diese hockende Arbeit zwischen Hirsehalmen ist langwierig und mühsam, sie erfolgt als Kooperation von Frauen und Kindern mehrerer Haushalte. Die eingeernteten Hülsenfrüchte werden am Hausdach aufgelegt, getrocknet und von den Ranken abgepflückt, die als Rinderfutter in die dāra gebracht werden. Die Hülsenfrüchte werden in der Küche gelagert. Wir halten an dieser Stelle fest, daß am Ğ. Munebbih die ansonsten im nördlichen und zentralen Hochland während oder nach der qisiya übliche Phase des Aberntens (širiyāf oder šaraf[177]) der Hirsehalmblätter (ḥašara) entfällt: Auf Bawṣān und bei Ṣaᶜda werden die Hirseblätter vor allem als Viehfutter verwendet, manchmal auch als Brennstoff im Haushalt. Am Ğ. Munebbih, wo Viehfutter und häuslicher Brennstoff hingegen in erster Linie aus Wildpflanzen eingesammelt werden, können die Hirseblätter am Halm belassen und später zur Anreicherung der Aschendüngung verwendet werden. Nach Ansicht der Munebbih ist der anderswo[178] durch das Abernten der Hirseblätter geförderte letzte Wachstumsschub der Hirse bei ihnen nicht nötig: Es erhöhe weder den Kornertrag, noch bestünde ein Bedarf an längerem Stroh oder an den Hirseblättern selbst. Je nach Ausreifung setzt die Hirseernte selbst zu Mitte September (SZ I) oder auch Ende September (SZ II) ein, und zwar mit der Hirsehalm-Ernte (starībin/stirābin). Dies ist die wichtigste Jahresarbeitsspitze im Stammesgebiet. Dementsprechend sagt ein Sprichwort: "ha-m Tāsiᶜ, kull am dāsiᶜ", zu	am Tāsiᶜ (3./4. Septemberwoche)

	Datierung
am Tāsiᶜ ist jeder draußen beschäftigt. Bei der Hirsehalmernte wird der Hauptstengel (staᶜdin)[179] knapp über dem Boden und dem Ansatz der Wurzeln (ᶜurūq) mit der großen Sichel abgeschnitten (auch: iqtaṭaᶜ) (HH). Die abgeschnittenen Pflanzen werden zueinander parallel quer über die Furchen gelegt, sodaß die Hirseköpfe (maẓwī/maẓāwī)[180] einer Saatreihe mit jenen einer benachbarten Saatreihe zusammenstoßen. Im Anschluß daran beginnt die Aberntung der Hirseköpfe am Feld (meist: qalima, von q-l-m: schneiden, beschneiden; manchmal auch: qaṭifin, maqṭūfin, eigentlich von q-ṭ-f: pflükken). In jedem Feldabschnitt arbeitet ein Mitglied der kooperierenden Arbeitsgruppe (širka), das somit die Hirse von jeweils zwei Saatreihen-Abschnitten einerntet. Mit der Sichel werden die Hirseköpfe am Ährenhals (mahğane) abgetrennt, dann in einen Behälter oder Sack gefüllt und, wenn dieser gefüllt ist, zum Dreschboden (ğirnin oder ğirānin) getragen (HH).	am Tāsiᶜ (3./4. Septemberwoche)
Nach der Hirsekopf-Ernte wird das Hirsestroh (qastabin) zusammengetragen (ḥadara) und zu Garbenbündeln (ḥizma/ḥuzamin) zusammengelegt, die im Quadrat übereinander zu Garben-Tristen (ḥadīrin) aufgestapelt werden. Das biegsamere Stroh der dunklen und jenes der šawdānī- und der šaqrāy-Hirse wird auf den Feldern, wo diese Aussaat dominiert (eher SZ II), mit Hirseblättern verschnürt und zeltartig aneinander gelehnt.	am ᶜĀšir (Anfang Oktober)

Wie erwähnt, heißt die Hirseernte bei den Munebbih starībin oder stirābin. Dies ist eigentlich ein Metonym, es bezeichnet im engeren Sinn nur die Hirsehalm-Ernte und erst im weiteren Sinn alle Phasen der Hirseernte in ihrer Gesamtheit. Schließlich können damit im weitesten Sinn unscharf auch alle Getreide-Ernten gemeint sein. Im Norden des jemenitischen Hochlandes sind, wie bei den Munebbih, für alle anderen Erntephasen und -arten aber auch andere (teilweise lokal verschiedene) Termini gebräuchlich. Die Hirsehalm-Ernte hingegen trägt bei den Munebbih nur diese eine Bezeichnung, starībin oder stirābin. Entsprechend den Charakteristika des Munebbih-Dialektes ist dieser Terminus von den Radikalen ṣ-r-b abgeleitet, die bereits im alten sabäischen Wort ṣurāb auftreten.[181] ṣurāb oder ṣarīb ist auch in den anderen Gebieten der Ḥawlān b. Quḍāᶜa

des nördlichen Hochlandes die Bezeichnung für die Hirse(halm)-Ernte mit der Sichel.[182] Geht man von der heutigen dialektalen Verwendung des Wortes im äußersten Nordwesten des Jemen als Interpretationsbasis aus, so wäre also auch unter dem sabäischen Wort **ṣurāb** die **"Hirse(halm)-Ernte mit der Sichel"** zu verstehen.[183]

<table>
<tr><td>E. Drusch</td><td></td><td>Datierung</td></tr>
<tr><td> 

<u>Diagramm 6:</u>
Dreschboden:
1 bāb (Zugang)
2 ǧirn (Dreschfläche)
3 saqīfa (Verschlag)</td><td>Die Dreschböden bestehen aus ebenen, gestampften Flächen aus einem Asch-, Dung-, Häcksel- und Erdgemisch, die mit einer Steinummauerung umgeben sind, welche durch einen Eingang unterbrochen ist. In einer Ecke des Dreschbodens kann ein Verschlag (saqīfa) zur vorläufigen Unterbringung der bereits gedroschenen und geworfelten Hirse eingerichtet sein. (Diagramm 6).</td><td>am Ḥādī (Mitte Oktober)</td></tr>
<tr><td colspan="3">Vor dem Aufbreiten der Ernte wird die Dreschfläche gesäubert; Instandsetzungen werden noch zur Reifezeit durchgeführt. Kleinere Haushalte und Weiler verfügen über zwei oder drei gemeinsame Dreschböden in Haus- oder Dorfnähe (die, wie erwähnt, vor den Ernten auch als Freiluftstall für Rinder verwendet werden können). Die Dreschböden müssen wegen der dort durchgeführten Worfelarbeiten an windexponierten Stellen und nicht zu sehr in Hausnähe angelegt sein, um das Einwehen der Spreu in die Wohnareale zu vermeiden. Der Eigentumsschutz für das Dreschgut (in den Nächten) erfordert zugleich eine gewisse Dorfnähe der Anlage; die Dreschböden in Siedlungen entlang der Stammesgrenzen liegen meist von dieser abgelegen. Freistehende Einzelgehöfte und besonders große Haushalte (meist SZ I) im Inneren des Stammesgebietes haben zweckmäßigerweise eigene Dreschböden. Während auf den Feldern noch das Abernten der Hirseköpfe und das Garbenstapeln im Gang ist, beginnt auf den Dreschböden (und wenn diese schon voll sind, auf den Hausdächern), das</td></tr>
</table>

	Datierung
Sortieren und Ausbreiten der Hirseköpfe. In den Nächten während dieses gesamten, etwa zweiwöchigen Arbeitsganges wird die noch ungedroschene Hirse zum Schutz vor Tieren und Feuchtigkeit mit Leder- oder Stoffplanen zugedeckt (ǧammaš). Nachdem die Hirseköpfe der zuerst abgeernteten Felder etwa acht Tage lang in der Sonne ausgelegt und getrocknet sind (ḫiršin ist der Terminus für Hirse in diesem Stadium), beginnen die Männer (HH) mit dem Drusch (allgemein: ṭayyab; mit Flegeln ḫibāṭa). Die Frauen und Kinder sind währenddessen weiter auf den Feldern mit dem Stapeln der letzten Garben befaßt. Hirse wird selten mit dem Ziehstein, sondern häufiger mit Dreschhölzern (miḫbāṭ) gedroschen oder durch den im Kreis geführten Stier ausgetreten. Der Vorgang wird unter mehrmaligem Wenden (qalab) mit dem unten gekrümmten Wendestock[184] wiederholt. Dann kann mit dem ersten Aufhäufen (ḫawwām) und Worfeln begonnen werden. Das Worfeln (maḍāḥ, yamḍaḥ)[185] erfolgt bei der Hirse mit der Worfelgabel (mimḍaḥa oder ᶜataba), um die Körner (ḥabb/ḥabūb; auch bei anderen Getreidesorten verwendet) von der Spreu (ḥašarin) zu trennen. Die herabfallenden Hirsekörner werden mit einem Strauch zusammengekehrt (ǧawwaš) und die Schalen (Spelzen) weggefegt. Das Ganze wird wiederholt, bis die Hirse an den Dreschbodenrand und/oder in die saqīfa geschafft, und dort mit dem Säubern (stāl, yastāl) der geworfelten Hirse in großgittrigen, geflochtenen Siebkörben von Erde, Unkraut und faulen, ungedroschenen oder unreifen Körnern begonnen werden kann (W,K,HH). Unreife Hirse wird dem Stallvieh vorgeworfen, die gesäuberte Hirse wird entsprechend ihren Verwendungszwecken in Stoffsäcke (muḫraṭa/muḫārṭin) gefüllt und auf Eseln oder am Rücken abtransportiert.	am Ḥādī (Mitte Oktober)

F. Verwendung	Datierung
Leguminosen: Stengel und Ranken als Viehfutter; Früchte als Saatgut und Nahrungsmittelbestandteile. ***Hirse***: Stoppeln werden abgeweidet; Strohgarben zur Aschdüngung, ein kleinerer Teil als Viehfutter-Reserven (ebenso wie ausgesonderte, unreife Körner) und häuslicher Brennstoff. Die Kornerträge werden in drei (ungleich große) Teile gedrittelt: "Ṯulṯin wāḥidin ḥaqq am stīb, ṯulṯin ṯānin ahā lī-m bēt, ṯulṯin ṯāliṯin ḥaqq am midfan" (ein Drittel für das Saatgut, ein zweites Drittel ist für das Haus, ein drittes für den midfan-Speicher). Für das Saatgut werden unter den in B. genannten Gesichtspunkten noch am Dreschboden die besten Körner ausgesondert (iṯḥayyar: aussuchen, auswählen) (W), und zwar nach eigener Beobachtung oft wirklich etwa ein Drittel der Felderntе. Das Saatgut des nächsten Jahres wird beim Haus gesiebt, dann in Säcke abgefüllt und darin als Fäulnisschutz mit Sand abgemischt. Zum Schutz vor Mäusen (ᶜaẓalin/ᶜaẓulī) werden die Saatgutsäcke hoch gelagert, und zwar im hauseigenen Speicherraum (maḫzanin), und nur wenn dieser zu voll ist, in freistehenden Speichertürmen (die runde, eingeschossige Variante heißt ᶜulī/ᶜawālī; die mehrgeschossige und vierkantige Form heißt maftūlin/mafātīlin in Feld- oder Dorfnähe) (M). Die in Küche (dayme) und maḫzanin gelagerten Haushaltsvorräte werden bei Bedarf mit der Handmühle (ṭaḥūn, rāḥa) gemahlen (yaṭḥan) und mit gemahlenen Leguminosen zu Mehlmischungen vermengt (W).[186] Der midfan (pl.: midāfin) ist der im gesamten jemenitischen Hochland bekannte unterirdische Hirsespeicher[187]. In ihm können Hirserücklagen über mehrere Jahre für Notzeiten oder erhöhten Bedarf (Dürre oder Heuschreckenplage, Fehden oder große Feste) aufbewahrt werden, ohne zu verfaulen. Die midāfin befinden sich in Dorf- oder Hausnähe in trockenem, steinigem Grund. Sie gehören meist mehr als einem Haushalt. Ihre Tiefe beträgt einschließlich des Verschlußraumes bis zu 4,5 m, ein soeben geöffneter midfan darf einige Tage nicht betreten werden, bis die entstandenen Gase entwichen sind, und muß dann ganz geleert werden.	

	Datierung
Insektenschäden in Hirsespeichern können in Lagerverlusten von bis zu 10% resultieren. Nach einer guten Ernte wird zumindest ein leerstehender midfan komplett aufgefüllt und verschlossen. Der "Speicheranteil" einer Jahreshirseernte steht natürlich in wechselseitiger Bedingheit zum Haushaltskonsum. Wieviel von den verbleibenden zwei Dritteln, nach Abzug des Saatgutes, tatsächlich für den direkten Haushaltskonsum im nächsten Jahr entnommen wird, ist ein von der Haushaltsgröße abhängiger Erfahrungswert; am Ǧ. Munebbih sind Hirse und Leguminosen jedenfalls noch immer elementarer Bestandteil der Alltagsnahrung in Form von Breien und Brot, während im übrigen Hochland ihre Bedeutung radikal im Schwinden ist.	
II. Weizen(Gerste)/Emmer-Zyklus	Datierung
A. Brache/Vorbereitung	
Abweiden der Hirsestoppeln, Verteilen des abfallenden Rindermistes. Abtransport eines kleineren Teiles der Hirsegarben, wenn Stroh für das nächste Jahr als Baumaterial (Häcksel, Zimmer- und Deckenlagen) oder Viehfutterreserve gelagert werden muß. Instandsetzung der Erdwälle. Niederbrennen des Großteils der Hiresegarbenstapel, Verteilen des Dungs, manchmal auch der Erdzufuhr. Auch hierbei handelt es sich um eine ungepflügte Trockenbrache, die ebenfalls ḥarṭin oder stalaba (ṣ-l-b: unfruchtbar sein) heißt. Gegen Ende von am Ḥādī ist der Boden auch in SZ I bereits hart und rissig. Zur Vorbereitung der Winteraussaat werden die Felder daher meistens zuerst mit den Eggenzähnen aufgerissen, bevor das erste Aufpflügen (naḥruṭ) auch hier in Zickzack-Linien erfolgt. Daran schließt ein zweites Durchlockern mit der Egge an, auf das mit umgekehrter Egge das Glätten folgt.	qirān 17 (November) ᶜAšwa (3.-7.11.)

B. Aussaat	Datierung
Nur im Bereich der Gipfelregion (SZ I) treten die Winterregen alljährlich mit großer Sicherheit ein. Hier erfolgen die eigentlichen Winteraussaat-Arbeiten meist schon vor dem Eintreten der ersten Winterregen. In allen anderen Bereichen des Stammesgebietes werden hingegen die ersten Anzeichen der Winterregen abgewartet, bis diese Arbeitsphase aufgenommen wird. Daraus folgt, daß der Zeitpunkt der Winteraussaat nur in der Gipfelregion alljährlich auf die ersten fünf Tage von ᶜAšwa fällt, weshalb man auch von "ᶜišwī" als dem in diesem Stern gesäten Weizen spricht; ᶜišwī bezeichnet auch in anderen Teilen des Jemen die jeweils zu dieser Zeit gesäte Getreidesorte.[188] Die größere Variabilität der Winterregen unterhalb der Gipfelregion bedingt andererseits, daß man die Winteraussaat dort immer später (nach, und nicht vor den ersten Regenfällen) beginnt, und zwar nicht zu einem standardisierten, sondern zum jeweils günstigsten Zeitpunkt. Allerdings gilt ᶜAšwa auch unterhalb der Gipfelregion als Saatmarkstern, insofern die Winterregen zu diesem Zeitpunkt erwartet werden. Wenn sie sich nach ᶜAšwa noch immer nicht eingestellt haben, wird entweder gleich auf die Winteraussaat verzichtet, oder man führt eine istiġāṯa für Winterregen durch, in der Hoffnung, daß die Aussaat danach doch noch möglich wird. Ein a priori-Verzicht auf die Winteraussaat ohne istiġāṯa tritt am ehesten bei den Haushalten in Hauptkammlage auf, wo Weizen und Gerste notfalls auch auf den Märkten aus den cash-crop-Erlösen zugekauft werden können. In Yuqallis ist dies, basierend auf der Geldökonomie der Häuptlingslinie, die Regel. Diese Gesamtkonstellation bedingt, daß eine istiġāṯa nach ᶜAšwa eher in Teilen von SZ II als in SZ I erfolgt, wo die Konstanz der Winterregen in Gipfelregion und die größeren Geldreserven in Hauptkammlage seltener Anlässe dafür ergeben. Weizen, Emmer, Gerste sind (in dieser Reihenfolge) von geringerer Bedeutung als Hirse für die Ernährung der Munebbih. Sie werden stets auf verschiedenen Feldern gesät, und zwar Weizen vor allem in SZ I, Gerste eher in SZ II und Emmer ausschließlich in SZ II.	qirān 15 (Dezember)

	Datierung
Einheimischer (Saat)weizen (Triticum aestivum) heißt am Ğ. Munebbih qamḥ, von dem der manchmal zugekaufte, aber nicht ausgesäte Importweizen (burr) unterschieden wird. In der Literatur werden jährliche Temperaturmittel von 18,5° C als günstiger Richtwert für Saatweizen genannt, was mit der stärkeren Verbreitung der Weizenaussaat am Ğ. Munebbih in Gipfelregion und Hauptkammlage korrespondiert. Höhere Lagen erforden eine längere Vegetationszeit, auf 100 m Höhendifferenz kommen bis zu fünf Tage längere Wachstumsdauer.[189] Zu tiefe Temperaturen können auch nach Erfahrung der Munebbih Frostschäden in Form tauber Ähren bewirken (SZ I), höhere Temperaturen können die Reife beschleunigen, aber die Erträge mindern. Gerste (Hordeum spp) heißt wie in ganz Südarabien auch bei den Munebbih šaᶜīr; mir wurden neben der hier allgemein üblichen nur eine weitere "gelbe" Unterart namens abyaẓ genannt, die man in ganz trockenen Wintern aussäen könne, und zwar bei Ausbleiben der waṣmī-Regen nach ᶜAšwa erst im rabīᶜ (1986 fiel dies in den Monat qirān 13, Ende Jänner). Gerste soll tatsächlich noch bei Jahresniederschlagsmitteln von 150 bis 200 mm gedeihen[190], dementsprechend enthält die Gesamtwinteraussaat in SZ II einen höheren Gerstenanteil als in SZ I. Ein Haushalt in Gipfelregion wird im Winter daher nur auf wenigen seiner Felder Gerste, und ansonsten Weizen einsäen. Die Felder eines Haushalts im Talsystem von am Ruways werden hingegen selten geeignete traditionelle Produktionsbedingungen für Weizen aufweisen, und im Winter daher mehr Gerste und vor allem Emmer anbauen. In den Siedlungsgebieten der Šaᶜšaᶜ wurde mir Emmer (ᶜalas) öfters als die für diese Gebiete "beste Weizenart" beschrieben ("qamḥ aḥsan").[191] Unter der ᶜAliyīn-Bevölkerung der Hauptkammlage und insbesondere der Gipfelregion wird Emmer als Weizen der arideren Gebiete geringer geschätzt. Emmer (Triticum dicoccum) ist die wichtigste Art unter den Spelzenweizen, den "grundlegenden Weizen des prä- und protohistorischen westlichen Eurasien"[192], also einer kultur-	qirān 15 (Dezember)

	Datierung
historisch sehr alten Agrartradition. Ihr Vorkommen im heutigen Südwestarabien widerlegt die Aussage des britischen Paläethnobotanikers G. Hillman, daß "Spelzenweizen in arabischsprachigen Regionen nicht mehr angebaut" werde.[193] Wo die Winterregen und Anbaubedingungen in SZ II dafür gegeben sind, wird Emmer jedes zweite Jahr im Winter anstelle von Weizen angebaut. Die langen Saatsprößlinge und die größere Resistenz gegen Trockenheit scheinen Emmer zu der für diese Lagen besonders geeigneten Winteraussaat zu machen. Damit ergibt sich in SZ II, insbesondere im Gebiet der B. Ḥawlī, eine zweijährige Fruchtwechsel-Rotation gemäß der dargestellten Abfolge.	qirān 15 (Dezember)

	Sommer	Winter
1. Jahr	Hirse	Weizen/Gerste
2. Jahr	Hirse	Emmer/Gerste
3. Jahr	Hirse	Weizen/Gerste
4. Jahr	Hirse	Emmer/Gerste

Die Arbeiten für die Winteraussaat setzen mit dem eigentlichen Pflügen (auch hier: yaᶜmal) ein, das wiederum in konzentrischen Bogenlinien erfolgt. Die Aussaat selbst kann danach breitwürfig (yinšāḥ) oder als Furchensaat (yuǧrif) erfolgen. Die Furchensaat ergibt eine optimalere Ausnutzung der Feldfläche bei kleineren Abständen zwischen den Saatsprößlingen. Während dies bei der Hirse (mit oder ohne Saattrichter) in allen Lagen des Stammesgebietes möglich ist, käme die Furchensaat nach den Angaben meiner Informanten bei Weizen, Gerste oder Emmer nur auf feuchteren Böden in Frage. Dementsprechend dominiert die Furchensaat für Weizen, seltener für Gerste, in SZ I. Die breitwürfige Aussaat herrscht hingegen (wie in den übrigen jemenitischen Gebieten der Ḥawlān b. Quḍāᶜa) in SZ II vor, wo Emmer manchmal auch in Furchenaussaat und dabei selten auch mit dem Saattrichter gesät wird. Das Saatgut wird zur Keimungsanregung in der Nacht vor der Aussaat in Wasser eingeweicht und am Morgen mit Asche eingerieben. Breitwürfige Aussaaten erfolgen nach

	Datierung
dem yaᶜmal-Pflügen, also auf konzentrisch gepflügten Feldern, und zwar in möglichst nahem zeitlichem Abstand zu einem der ersten Winterregen. Hier ist der Haushaltsvorstand und Pflüger in der Regel auch der Sämann, der jeweils 15 bis 20 Saatkörner einer Sorte mit der rechten Hand in einem Bogen (90-120°, r = 1-4 m) auswirft. Erst danach wird das bereits besäte Feld so umgepflügt, daß die Furchen wieder parallel zur Richtung des Hanggefälles verlaufen. In diesem Fall dienen sie ausschließlich zur Be- und Entwässerung des Terrassenfeldes. Furchenaussaaten nach dem yaᶜmal-Pflügen erfordern, wie bei der Hirseaussaat, das Furchenpflügen parallel zur Hanggefällerichtung. Hier geht wieder ein eigener Sämann hinter dem Pflüger und wirft drei bis fünf Saatkörner einer Sorte in Abständen von 0,5 bis 0,8 m in die Furche ein, die er an dieser Stelle mit dem Fuß zutritt. Es zeigt sich, daß die Winteraussaat analog zur Hirseaussaat einer zeitlichen und räumlichen Qualifikation unterliegt: Nach dieser nimmt Gerste im gesamten Stammesgebiet eine nachrangige Position ein gegenüber Weizen und Emmer; sie wird in trockeneren Lagen und Jahren ausgesät. Weizen wird überall als höchstbewertetes Getreide eingeschätzt, in SZ II wird ihm der hier angebaute Emmer aber gleichgestellt.	qirān 15 (Dezember)
C. Pflege	Datierung
Die Wachstums- und Reifezeit fällt in den rabīᶜ, jene Jahreszeit, in der es am Ğ. Munebbih "kühl und trocken" ist. Im Februar und März werden keine Niederschläge erwartet. Wenn die Aussaat genügend Wasserzufuhr erhielt, reicht das nach Meinung der meisten Informanten bis zur Ernte. Eine istiṣāṭa ist daher in dieser Phase nicht notwendig. Dazwischenpflügen ist nur auf Feldern mit Furchenaussaat möglich, erfolgt also eher in SZ I. Breitwürfig eingesäte Felder haben keine parallelen Saatreihen und daher auch keine dazwischenliegenden Pflugbahnen. Dies erschwert hier auch das Jäten, das meist überhaupt unterbleibt, ebenso wie das Ausdünnen und Auspflücken der Saatsprößlinge: Da die Winteraussaat überall	qirān 13 (Jänner)

	Datierung
ohne Saatmischungen auskommt, können auch bei Furchenaussaat Saatsprößlinge eines Saatlochs der natürlichen Selektion überlassen bleiben. Das häufige Ausfallen dieser zwei bis drei Arbeitsgänge kommt der im Vergleich zur Hirseaussaat wesentlich kürzeren Vegetationsperiode entgegen.	qirān 13 (Jänner)
Mit Beginn der Reifungsperiode (je nach Aussaat und Vegetationsdauer zwischen Ende Jänner und Mitte März) wird auf Ernteschädlinge geachtet. Dem kommt beim Weizen (SZ I) mit seinen an der Ähre exponierten Körnern wesentlich größere Bedeutung zu. Die Emmerkörner (SZ II) hingegen sind durch die Spelzen besser geschützt, weshalb hier oft eine kleine Kinderschar als Wache für eine große Feldergruppe ausreicht. Ähnliches gilt für die Gerste.[194]	qirān 11 (Feber)
D. Ernte	**Datierung**
Die Winterernte ist auf Grund der gestaffelten Saatzeiten und der nach Höhenstufe und Sorte variierenden Vegetationsdauer diejenige Arbeitsphase im jährlichen Agrarzyklus, welche die größte zeitliche Streuung aufweist. Sie kann im gesamten Stammesgebiet und auch bei einzelnen Haushalten mit großen Variationen der Feldlage von Anfang März bis Ende April reichen. Von seiner praktisch-produktiven Seite her ist dieses Ende des Agrarjahres somit ebenso uneinheitlich und "ausgefranst", wie wir es an den "Überlappungszeiten" des Agrarkalenders selbst noch sehen werden.	
Gerste hat eine kürzere Vegetationszeit als Emmer oder Weizen, bei dem die Unterschiede am größten ausfallen. Im allgemeinen wird daher mit der Ernte auf einem der Gerstenfelder begonnen, die zeitliche Streuung erleichtert bei der Winterernte die Kooperation zwischen Haushalten. Auf allen Feldern wird die Ernte möglichst früh an einem windstillen Morgen aufgenommen, wenn die noch taufeuchten Ähren stärker haften und durch Winde keine zu großen Ernteverluste entstehen.	
Weizen und Gerste werden fast immer hoch am Halm mit der Hand büschelweise gepflückt (yuqṭif), was der Winterernte zugleich ihren Namen gibt (qaṭif, maqṭūf). Wegen größerer	

	Datierung
Halmstärke oder dichterer Ernte können Emmer häufiger, Weizen und Gerste seltener auch hoch am Halm (Emmer im Halm-Knotenbereich) mit der Sichel abgeerntet werden (iqtaṭaᶜ), sodaß man auch qiṭāᶜ als Ausdruck für die Winterernte hört. Diese beiden Termini sind jedenfalls gebräuchlicher als das im erweiterten, übertragenen Sinn auch hier angewandte starībin. Die Halme werden am Feld belassen und nicht (wie bei der Hirse) abgeerntet, sondern als solche abgeweidet. Nach der Brache werden die Wurzeln beim ḥarṯ-Pflügen umge- und zerpflügt. Die Ähren (mit ungleich langen Halmstielen) werden am Feld in Behälter gefüllt und zum Dreschboden transportiert.	qirān 9 (März)
E. Drusch	Datierung
Durch Schalen und Spelzen (sfāfin) sind Gersten- und Emmerähren auch während des Trocknens am Dreschboden besser vor Saatschädlingen geschützt als Weizen. Entsprechend der getrennten Lagerung und Aussaat erfolgt der Drusch nach Sorten separiert, aber jeweils durch mehrere Haushalte gemeinsam (2 H). Das Dreschgut (auch hier: ḥiršin) aus Weizen oder Gerste wird zwei- bis viermal gedroschen, wenn die Methode des Ziehsteins oder des Austretens mit einem Ochsen angewandt wird. Dreschen mit Flegeln ist eher bei Weizen verbreitet, da diese Methode zwar größeren menschlichen Aufwand erfordert, aber die Weizenkörner durch den Drusch sofort herausfallen können. Gerstenkörner müssen hingegen vor der Weiterverarbeitung im Haushalt ohnedies noch im Mörser (mahāẓ, aus ᶜutum-Holz) zerstoßen und erneut geworfelt und gesiebt werden, um sie von Schalen und Spreuresten zu säubern. Daher werden hier die unaufwendigeren, aber gröberen Dreschmethoden häufiger angewendet. Bei Emmer werden kleinere Ernten eher mit Flegeln, größere häufiger durch Austreten oder mit dem Ziehstein gedroschen. Während die Weizen- und Gerstenkörner beim Drusch aus der Ähre herausfallen, bricht die Emmer-Ähre in mehrere, noch geschlossene Spelzen auf.[195]	

	Datierung
Worfeln und Sieben (das ansonsten analog zur Hirse erfolgt) von Weizen und Gerste werden daher schon am Dreschboden in mehreren Arbeitsgängen durchgeführt, bei Emmer hingegen nur in einem. Nach dem letzten Sieben beginnt die Handauslese des nächstjährigen Saatgutes, also von Gerste und Weizen in Form von Körnern, bei Emmer noch in der Spelze.[196]	
F. Verwendung	Datierung
Weizen, Emmer und Gerste können nicht im unterirdischen Speicher gelagert werden. Saatgut einerseits, und das Getreide zur Nahrungszubereitung andererseits, werden nach nochmaligem Sieben in Säcken im häuslichen Speicherraum und in der Küche gelagert. Die Weizenvorräte in SZ I übersteigen auch manchmal den Eigenbedarf des Haushaltes und können dann (in Kornform) verkauft werden. Gerste und Emmer müssen, wie oben angedeutet, weiterverarbeitet werden, um bei anfallendem Bedarf von Schalen und Spelzen gesäubert zu werden.	

3.2.2.3. Agrarzyklus, Klimaerfahrungen und Sternenkalender der Munebbih

Nach der Erörterung der Arbeitsphasen im Agrarjahr (Getreideanbau) der Munebbih sind nun die Voraussetzungen gegeben, um uns mit der zeitlichen Klassifikation dieses Agrarjahres selbst zu befassen. Zunächst stellen wir die unter 3.2.2.2. behandelten Hauptarbeitsphasen des Getreideanbaus nochmals stichwortartig zusammen (um die Übersichtlichkeit zu bewahren, verzichten wir nun auf die Eintragung der bereits angeführten Lokaltermini und der anderen Arbeiten), und tragen sie als Spalte I in Tabelle 7 ein. Diese ordnen wir den komplettierten Jahresabschnitten in Spalte II zu, mit der ihrerseits die lokalen Klimaerfahrungen der Munebbih während des Jahresablaufs in Spalte III korrespondieren. Tabelle 7 präsentiert also in der linken Spalte die Arbeitsphasen des Getreideanbaus, in der mittleren den Sternenkalender und in der rechten die Klimaphasen und Jahreszeiten.

Wie bereits erwähnt, variieren die Zeitpunkte der Arbeitsphasen insbesondere im Weizen(Emmer)/Gerste-Zyklus, aber auch bei der Hirseernte. Die Zuordnungen der linken zur mittleren Spalte können dementsprechend schwanken. In

Spalte II sind zu den jeweiligen Jahresabschnitten deren ungefähre Übertragungen in unseren Gregorianischen Kalender für 1986 gesetzt; auf der rechten Seite von Spalte II bezeichnet der Klammerausdruck den ungefähren Beginn des jeweiligen anwā'-Abschnittes, auf der linken Seite ist mit der Klammer hingegen der ganze Zeitraum des jeweiligen qirān-Abschnittes gemeint. Meine eigenen Aufenthalte fielen in die Monate April bis Anfang August und November/Dezember; die übrigen Datierungen sind Extrapolationen auf Grundlage dieser zeitlichen Beobachtungen, mündlicher Informationen und einer Simulation am Wiener Planetarium. Ich möchte betonen, daß diese Übertragungen auf aktuellen empirischen Richtwerten und Angaben von 1986 beruhen und keinerlei Anspruch auf langfristige astronomische Exaktheit beanspruchen können.

Ich habe diese Darstellung gewählt, weil der Sternenkalender der Munebbih tatsächlich in erster Linie mit ihrer Subsistenzgrundlage, dem Getreideanbau, assoziiert ist. Auch andere ökonomische Aktivitäten sind natürlich mit dem Sternenkalender verknüpft, aber sie betreffen entweder nur Teilgruppen der tribalen Bevölkerung (Imkerei) oder Teilabschnitte des Jahres (Sammeln, Viehzucht). Hingegen sind 95% der tribalen Bevölkerung (mit Ausnahme der Vollnomaden und der meisten Männer der Häuptlingslinie) das ganze Jahr über mit dem Getreideanbau befaßt. Darin liegt also der wesentliche sozio-ökonomische Anwendungs- und Bezugsbereich dieses Kalenders für die Stammesbevölkerung. Die Einzelelemente des Agrarkalenders der Munebbih werden im Detail und im regionalen Vergleich im 4. Kapitel untersucht. Zum Abschluß dieses Kapitels wenden wir uns daher dem Bezug zwischen Sternenkalender (Spalte II) und Klimaerfahrungen der Munebbih (Spalte III) zu. Diese Klimaerfahrungen und Erwartungen lassen sich wie folgt zusammenfassen:

Jahresanfang (ra's am sana) ist der Beginn des stēf, der mit den ersten der "weißen Sterne", nämlich am Ǩāma, den Plejaden, einsetzt. Das Jahr beginnt also mit den Vorbereitungen zur Hirseaussaat.

Zu Beginn des stēf werden die Frühjahrsregen (amṭār am Ǩāma, die Regen der Plejaden) erwartet. Sie werden von Süd- oder Südwestwinden (ariyāḥ yamanīya) angekündigt und "herangebracht". Die Frühjahrs- oder Plejadenregen sind die Hauptniederschläge des Agrarjahres, deren Feuchtigkeit somit der Hirseaussaat zugute kommt. Am Ende des stēf und zu Beginn des ḫarīf (vor allem zu Suhayl und Sādis ᶜAllān) werden die meist schwächeren Sommerregen erwartet, die das Wachstum der noch jungen Hirse fördern.

Tabelle 7: Agrarzyklus, Sternenkalender und Klimaerfahrungen der Munebbih

I: ARBEITSPHASEN DES GETREIDEANBAUJAHRES	II: SEQUENZEN UND TERMINOLOGIE DER STELLAREN JAHRESABSCHNITTE		III: KLIMAERFAHRUNGEN UND JAHRESZEITEN
	NUǦŪM		
	AM SIMT (qirānāt)	AM BAYẒĀY (anwā')	
HIRSE/HÜLSENFRÜCHTE	qirān 5 (März)		
Brache; Düngen			STĒFIN ("Sommer")
Aufreißen, Aufpflügen			ariyāḥ yamaniya, Südwinde
	qirān 5 (April)	am Ḳāma (7.-11.4.)	bringen Frühjahrsregen
Durchlockern, Glätten		am Ḳalb (20.-24.4.)	danach trocken (yābis)
Pflügen	qirān 3 (März)	am Ǧawzā' (3.-7.5.)	ariyāḥ šarqiya (Ostwinde)
Aussaat ayyām am sitt		am Mirzam (16.-20.5.)	
		am Dirāᶜ (29.5.-2.6.)	nuǧūm am ġubra (Nebel)
Auspflücken		am Šabūb (11.-15.6.)	
Dazwischenpflügen		ᶜAlib (24.-28.6.)	nuǧūm am ḥarr (Hitze)
		am Stadd (7.-11.7.)	
der Boden wird lehmig (tamarraḥa)		Suhayl (20.-24.7.)	ayyām am maqsūm (geteilte Tage)
Jäten		Ḫāmis ᶜAllān	ḪARĪF (ᶜALLĀN, "Herbst")
		am Sādī	"zwei Regensterne":
Erntewache, das Korn reift (taṭlaᶜ am ḥabb)		am Sābiᶜ	šarqiyat ᶜAllān (ᶜAllān-Ostwind) trocken, warm
Hülsenfruchternte		am Ṯāmin	
Hirsehalmernte		am Tāsiᶜ	
Hirsekopfernte, Garbenbinden. Drusch, Worfeln, Sieben, Lagern	(qirān 17) (Oktober)	ᶜAšir ᶜAllān	
		am Ḥādī	
WEIZEN (EMMER)/GERSTE			ŠTAYIN ("Winter")
Brache; Düngen		ᶜAšwa	am naw' (Westwind)
Pflügen, Lockern	qirān 15		bringt Winterregen
bei oder nach waṣmī: Aussaat	(November)		(waṣmī) bei Wetterleuchten
	qirān 13 (Dezember)		Kälte (bardin)
Jäten	qirān 11 (Jänner)		RABĪᶜIN ("FRÜHLING")
Erntewache	qirān 9 (Feber)		Nieselregen, Rückgang der Kälte (inḥafaẓa-m bard)
Ernte, Drusch, Worfeln, Sieben, Lagern HIRSE/HÜLSENFRÜCHTE	qirān 7 (März)		Sonne (šamsin)
			STĒFIN("Sommer")

Zwischen Frühjahrs- und Sommerregen liegen drei aufeinander folgende Wetterabschnitte: Zunächst wird zu den Sternen am Dirāᶜ, am Šabūb oder ᶜAlib von Westen die "ġubra"[197] erwartet, eine dichte Nebelbildung an den Westhängen, dem Hauptkamm und am Gipfelmassiv, die dort auch von Hagel begleitet sein kann. Sie wird von einer kürzeren Hitzeperiode abgelöst, die zu ᶜAlib und am Stadd, den "Hitzesternen" eintritt. Die Hitzeperiode löst sich dann noch zu am Stadd oder erst zu Suhayl in die fünf bis sieben "ayyām am maqsūm", auf, die "geteilten Tage": Sie sind vormittags und mittags noch heiß und klar, nachmittags und abends aber bereits kühl und bewölkt. In dieser zweiten Tageshälfte kündigen sich die herannahenden Sommerregen an, deren Beginn für die zweite Hälfte des Suhayl erwartet wird. Ihren Höhepunkt erreichen sie allerdings in den ersten Sternen der nun einsetzenden Jahreszeit des ḫarīf, vor allem zu am Sādī. Diese "Sommer"-Regen heißen daher amṭār al-ḫarīf oder amṭār ᶜAllān.

Der Rest des ḫarīf und damit die Zeiten aller anderen ᶜAllān-Sterne umfassen eine warme Trockenperiode, die Reifezeit der Hirse.[198] Die Trockenzeit wird eingeleitet durch die ᶜAllān-Winde aus dem Osten (šarqīyat ᶜAllān), also aus dem Hochland und den heißen Steppen- und Wüstengebieten jenseits davon. Mit der Erntezeit der Hirse im letzten ᶜAllān-Stern enden der ḫarīf, die Jahreshälfte und beinahe auch die Sequenz der "weißen Sterne".

Der štā beginnt mit ᶜAšwa, dem Abendaufgang der Plejaden. Danach werden die Winterregen (waṣmī) erwartet, die schwächsten der drei Jahres-Hauptregenzeiten.[199] Sie werden von markantem Westwind, am naw', "herangebracht", der häufig von Wetterleuchten (barq/burūq, "Blitze") am Westhorizont angekündigt und begleitet wird. Sollte es in dieser Zeit jedoch Wetterleuchten aus einer anderen Himmelsrichtung geben, wird dies als Anzeichen für ein mögliches Ausbleiben der Winterregen gedeutet, insbesondere wenn das Wetterleuchten aus dem Osten kommen sollte. Dies ist ein Anlaß, um frühzeitig eine istiġāṯa vorzubereiten. Nach den ersten Winterregen erfolgt die Aussaat.

Die Winterregen bringen Kälte, manchmal auch Minustemperaturen. Vereinzelt soll ṯalğin (Schnee), wahrscheinlich Eisregen, vorkommen. Erst zu Anfang Feber (1986: qirān 7) steigen die Temperaturen (inḫafaẓa' m bard), um diese Zeit beginnt der rabīᶜ. Die Temperaturen steigen weiter, leichte Schauer können einsetzen, viele Bäume und Sträucher beginnen zu sprießen und schließlich auch zu blühen. Die Winteraussaat wird geerntet. Mit dem Einsetzen der zunächst heißen Südwinde endet der rabīᶜ, und die Plejadenregen kündigen sich wieder an.

Abgesehen von den Vollnomaden und den meisten Männern der Häuptlingslinie ist die Kenntnis des Agrarkalenders, wie er in Tabelle 7 zusammengefaßt wurde, bei den Munebbih gesellschaftliches Wissen. Darunter sind im Gegensatz zum spezialisierten Sonderwissen beschränkter gesellschaftlicher Teilgruppen solche Wissensformen zu verstehen, die grundsätzlich von allen Mitgliedern der tribalen Gesellschaft in Kindheit und Jugend erworben und mit mehr oder minder großem Eifer und Talent angewendet werden. Erworben wird diese Art von gesellschaftlichem Wissen ausschließlich durch praktische Anschauung und mündliche Unterweisung und Überlieferung der älteren an die jüngeren Familien- und Haushaltsmitglieder. Schriftliche Unterlagen über den tribalen Agrarkalender der Munebbih existieren nicht, es handelt sich somit um eine oral übermittelte tribale Tradition. In dieser Hinsicht bietet der Fall der Munebbih äußerst günstige Bedingungen zum Studium traditioneller bäuerlicher jemenitischer Kalendersysteme. In den meisten anderen Hochlandregionen und in Teilen der Küstenebene des Jemen scheint derartiges Kalenderwissen in den letzten eineinhalb Jahrzehnten unter dem Einfluß der Modernisierungsprozesse bereits stark zurückgegangen zu sein, insbesondere seit der dort massenhaften Einführung von Motorpumpen, welche die jemenitischen Bauern kurzfristig und scheinbar vom direkten Niederschlag unabhängig zu machen schienen.[200] Überdies dürfte auch schon vor dem Einsetzen dieser Phase von Transformations- und Kulturwandelprozessen der stellare Agrarkalender in Regionen mit dominanter Wasserzufuhr durch Flut, Brunnen oder Quellen meist Bestandteil von Spezialisten-Wissen gewesen sein.[201] In der traditionellen Landwirtschaft der Munebbih besteht hingegen für 95% der Felderfläche keine Alternative zu direktem Niederschlag und Hangzuleitung. Für die tribalen Haushalte, die all diese ᶜanṯarī-Felder bewirtschaften, ist breitestes Erfahrungswissen über Klima und Niederschlag daher ein Lebenserfordernis. Der Einzelhaushalt ist auf Terrassenfeldern dieses Typs die primäre Produktionseinheit. Über das allgemeine Prinzip "Oberlieger vor Unterlieger" (am awwal ahā'm awwal) hinaus kennt das tribale Wasserrecht der Munebbih unter diesen Bedingungen keinerlei kollektive Verteilungs-, Zuweisungs- und Nutzungsform. Daher ist auch diesbezüglich jeder Haushalt in erster Linie auf seine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen angewiesen, er kann sich durch Kooperation mit anderen Haushalten keine zusätzliche agrarische Wasserzufuhr verschaffen. All dies fördert unter derartigen Klima- und Anbaubedingungen die breiteste soziale Vergesellschaftung des agrarischen Kalenderwissens unter allen bäuerlichen Haushalten, auf alle Altersgruppen (ab der Pubertät) und beide Geschlechter, und steht der Herausbildung von spezialisiertem Sonderwissen von einigen Wenigen entgegen.

Die in Tab. 7 vorgelegte Darstellung hat primär nicht objektive Klimaereignisse zum Gegenstand, sondern die diesbezüglichen kognitiven Erfahrungen und Erwartungshaltungen der Munebbih (die aber sehr wohl ein wesentlicher Indikator der agroklimatischen Verhältnisse sind, wie schon unter 3.1. ausgeführt wurde). Empirische Grundlage der hier gewählten Text-Darstellung sind 24 Einzel- und Gruppeninterviews in fast allen Teilen des Stammesgebietes zur Erhebungszeit 1986; in diesen Gesprächen wurde jeweils der Gesamtjahresablauf diskutiert. Die hier wiedergegebene Fassung folgt den Darstellungen meiner Informanten so genau wie nur möglich. Diese Darstellungen wiederholten sich auf nahezu stereotype Weise, sieht man von jenen Varianten ab, die im 4. Kapitel zur Sprache kommen. Die voneinander unabhängig gegebenen Wiederholungen des erwarteten Jahresablaufs und deren quantitative Basis veranlassen mich, die oben gegebene Darstellung, zusammen mit Tabelle 7 (deren empirische Grundlage natürlich noch breiter ist) als "emisches Modell des Agrarjahres" zu bezeichnen.

Daraus leitet sich die Frage ab, auf welchen expliziten und impliziten Grundaussagen dieses Modell beruht, und welche Schlußfolgerungen sich daraus ergeben.

Als explizite Grundaussagen dieses Modells sehe ich die folgenden drei Feststellungen an:

1. **Der Agrarkalender der Munebbih ist in zwei einander teilweise "überlappende" Teile gegliedert: die nuǧūm am bayẓāy, "die weißen Sterne" (Anfang April bis Anfang November) und die nuǧūm am simt, die "Sterne des Himmelsgewölbes" (November bis Mai).**

2. **Mit ihren sich nicht überlappenden Hauptteilen deckt sich die Sequenz der "weißen Sterne" ausschließlich mit dem Hirse/Hülsenfrucht-Zyklus und wird daher auch "nuǧūm am ḍura" genannt. Hingegen deckt sich die Sequenz der "Sterne des Himmelsgewölbes" aussschließlich mit dem Weizen (Emmer)/Gerste-Zyklus.**

3. **Der Hirse/Hülsenfrucht-Zyklus in den "weißen Sternen" fällt nahezu vollständig in die erste, feuchtere Jahreshälfte mit den Jahreszeiten stēfin (kl.ar. ṣayf, "Sommer") und ḫarīfin ("Herbst", auch: ᶜAllān). Der Weizen (Emmer)/Gerste-Zyklus in den "Sternen des Himmelsgewöl-**

bes" fällt hingegen in die trockenere, zweite Jahreshälfte mit den Jahreszeiten štā (kl.ar. šitā', "Winter") und rabīᶜ ("Frühling").

Darüber hinaus gelangen wir auf Basis des bisher Gesagten zu folgenden drei im Modell enthaltenen, weiteren Aussagen mit darauf aufbauenden Schlußfolgerungen.

1. Die vier Jahreszeiten umfassen ungleich lange Zeiträume, und zwar stēfin knapp vier Monate, ḫarīfin drei Monate, štā und rabīᶜin jeweils zweieinhalb Monate des Gregorianischen Kalenders und dementsprechend unterschiedlich langen lokal gebräuchlichen Zeitsequenzen. Daraus ist erstens der durch andere Arbeiten[202] erhärtete Schluß zu ziehen, daß bäuerlich-tribale Kalendereinteilungen sich nach den praktischen agro-klimatischen Erfahrungen richten und daher von mathematisch-regelmäßigen Einteilungen abweichen, wie sie eher über schriftliche und städtische Traditionen überliefert sind. Zweitens ergibt die Plazierung des ḫarīf im Agrarjahr der Munebbih eine mögliche Erklärung für die alte Grundbedeutung dieses Wortes in Südarabien, wo ḫarīf "(laufendes) Jahr" bedeutet, und zwar sowohl im Altsüdarabischen wie bei al-Hamdānī:[203] Da der Jahresbeginn zu Anfang des stēf liegt, beinhaltet der ḫarīf die Jahresmitte. Drittens liefert uns der Fall der Munebbih eine Bestätigung für Landbergs Ableitung von rabīᶜ aus r-b-ᶜ, "vier", somit der vierten Jahreszeit[204], auf die wieder der Jahresbeginn folgt.

2. Diese vier ungleich langen Jahreszeiten sind in je zwei ungleich langen Jahreshälften (zu sieben und fünf Monaten) zusammengefaßt, von denen jede durch die Plejaden (am Ḳāma, ᶜAšwa) eingeleitet wird. Diese Tatsachen könnten anzeigen, daß die südarabische Einteilung in vier Jahreszeiten nicht primär auf eine Übernahme aus der griechischen Antike zurückgeht[205], sondern endogen auf der Beobachtung der durch die Monsune gegliederten beiden Jahreshälften beruht. Die erste Jahreshälfte umfaßt (in der Zeit der "weißen Sterne" und des Hirse/Hülsenfrucht-Zyklus) die beiden Jahreshauptregenzeiten. Die zweite Jahreshälfte umfaßt (in der Zeit der "Sterne des Himmelsgewölbes" und des Weizen(Emmer)/Gerste-Zyklus) die längste Trockenperiode des Agrarjahres. Daraus ergibt sich ein Primat des Hirseanbaus gegenüber den anderen Getreideanbauformen: Für Hirse werden nicht nur die meisten Feldflächen bereitgestellt, sondern auch diejenigen Vegetationszeiten, in denen am sichersten mit Niederschlägen zu rechnen ist. Der Anbau anderer Getreidesorten erfolgt hingegen in Vegeta-

tionszeiten, in denen die Unregelmäßigkeit der Niederschläge eher ein Scheitern der Ernte bewirken kann.

3. Im Agrarkalender sind Sterne (oder Sterngruppen, oder Konjunktionen und Vorübergänge: siehe 4. Kapitel) Zeichen und Orientierungshilfen für das Klima, insbesondere für die Regen- und Trockenzeiten. Winde aus bestimmten Richtungen bringen die Regen- oder die Hitzeperioden zu diesen Sternzeiten heran.
   Daraus ist erstens der Schluß zu ziehen, daß das Wissen um diese Sterne ein fundamentaler Bestandteil des Arbeitslebens der Munebbih ist, ein "ideeller Bestandteil des Reellen"[206] und ein kognitives Element der lokalen Produktionstechniken.
   Zweitens ist festzustellen, daß im Modell der Munebbih die West-, Süd- und Ostwinde zu bestimmten Sternperioden als positive Indikatoren bevorstehender Regenzeiten gelten, die Nordwinde jedoch niemals.
   Darunter trägt der Westwind zu Beginn des štā den Terminus naw', der in den kutub al-anwā' stellare Horizont-Ereignisse bezeichnet (siehe 4. Kapitel). Daraus könnte eine mögliche Bestätigung für D.A. King's Hypothese der Verbindung von anwā' mit Windbeobachtung in vorislamischer Zeit abgeleitet werden.[207]
   Drittens ergibt sich, daß jede der beiden Jahreshälften nach der Formel "A:b wie B:a" auch Elemente ihres eigenen Gegenteils in sich trägt: die feuchtere, wärmere Jahreshälfte der "weißen Sterne" (A) inkludiert auch eine Trockenperiode (ᶜAllān-Sterne im ḫarīf), eine kühlere Periode (ġubra, und einige "Sterne des Himmelsgewölbes") zu Anfang des stēf. Die trockenere, kühlere Jahreshälfte der "Sterne des Himmelsgewölbes" (B) inkludiert auch eine Regenzeit (waṣmī-Regen), "weiße Sterne" (ᶜAšwa) zu Anfang štā und eine warme Periode zu Anfang rabīᶜ. Bei Antizipation einiger Ausführungen in Kapitel 4 gelangen wir zur Schlußfolgerung, daß die "Sterne des Himmelsgewölbes" vor dem "dunklen" Firmament beobachtet werden, die "weißen Sterne" hingegen über dem "hellen" Abend- oder Morgenhorizont. Das Modell des Agrarjahresablaufs ist daher rund um die Gegensatzpaare A (weiß, feucht, warm, sicher) zu B (dunkel, trocken, kühl, unsicher) konzipiert.

Im Rahmen dieser Arbeit müssen wir es bei zwei der getroffenen Schlußfolgerungen mit dem hier Gesagten bewenden lassen. Sie sind daher bloß als Kommentare und Diskussionsbeiträge zu verstehen, die sich aus der Analyse des bei den Munebbih erhobenen Datenmaterials ergeben haben, ohne selbst hier

weiter ausgeführt werden zu können. Dies gilt für die alten Bedeutungen von ḫarīf und rabīᶜ sowie für die mögliche Erhärtung der King'schen Hypothese.

Mit allen anderen hier dargelegten Aussagen und Schlußfolgerungen setzen sich die folgenden Kapitel näher auseinander. Wir werden dabei zunächst die einzelnen Bestandteile des Sternenkalenders für sich und danach im regionalen Vergleich untersuchen, um auch unter diesem Aspekt zu einer exakteren Beurteilung der Eigenschaften des Agrarkalenders der Munebbih zu gelangen.

4. DER AGRARISCHE STERNENKALENDER DER MUNEBBIH: ANALYSE UND REGIONALER VERGLEICH

4.0. Methodische Vorbemerkung

Das folgende Kapitel ist in drei Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt werden die beiden Teilsysteme der "weißen Sterne" und der "Sterne des Himmelsgewölbes" analysiert, aus denen der stellare Jahreskalender der Munebbih zusammengesetzt ist. Dafür müssen zunächst die grundlegenden Beobachtungsvorgänge erläutert und, soweit es nötig ist, deren empirische Grundlage am Firmament aufgezeigt werden. Daran schließt jeweils eine Untersuchung der Einzelsequenzen und Termini dieser beiden Teilsysteme sowie ein Vergleich ihrer Eigenschaften an. Fragen der Datierung der beiden Systeme wurden auf Grundlage von im Jemen ermittelten Angaben am Institut für Astronomie der Universität Wien und im Wiener Planetarium überprüft.[1] Für die Analyse der Sternnamen der Munebbih wie auch zur Beurteilung der Elemente, aus denen sich diese Zeitsequenzen zusammensetzen, können wir uns besonders auf die Arbeiten von Charles Pellat und Paul Kunitzsch stützen.

Nach diesem ersten Abschnitt "verlassen" wir gleichsam für den Rest des Kapitels das Gebiet der Munebbih, um ihren Agrarkalender einem regionalen, räumlichen Vergleich auszusetzen. Dafür kommt nur tatsächlich vergleichbares Datenmaterial in Frage, also andere bäuerliche Agrarkalender Südwestarabiens. Mit der umfangreichen Literatur über die - in Nord- und Zentralarabien auch in ländlichen Bereichen dominierenden - Stationsgestirne (manāzil al-qamar) sowie mit zusammenhängenden Fragen der klassischen arabischen Astronomie und ihrer Geschichte setzen wir uns nicht gesondert auseinander, sondern nur in Form einiger Hinweise und von Schlußfolgerungen, die in diesem und im abschließenden Abschnitt vorgelegt werden.[2]

Im zweiten Abschnitt wird der Agrarkalender der Munebbih einem ersten regionalen Vergleich unterzogen, der entlang der Ost-West-Richtung angelegt ist. Dem Sternenkalender aus dem relativ entlegenen Stammesgebiet der Munebbih, mit bis in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts "peripheren" Beziehungen dieses Stammes zu traditionellen Staaten der Region, werden die Sternenkalender aus vier benachbarten Gebieten gegenübergestellt. Zwei davon wurden vom Verfasser selbst auf der schon öfter erwähnten Hochebene von Bawṣān, östlich des Grabenrandes, sowie im direkten Umland der Stadt Ṣaʿda

(W. al-ᶜAbdīn) erhoben. Diese beiden Agrarkalender stammen somit aus Gebieten von anderen Teilstämmen der nördlichen Ḥawlān, nämlich der Ğumāᶜa und der Ṣaḥār, sie werden im Zusammenhang mit einer kurzen Skizze der jeweiligen lokalen Produktionssysteme vorgestellt. Der Agrarkalender aus dem ebenfalls nur 10 km von Ṣaᶜda entfernten W. ᶜIkwān, den G. Bédoucha publiziert hat, ist jenem des W. al-ᶜAbdīn sehr ähnlich und wird daher gemeinsam mit diesem diskutiert. Schließlich bin ich durch das freundliche Entgegenkommen von Prof. R. Serjeant (†) und Prof. W. Dostal in der Lage, auf den Sternenkalender von Abū ᶜArīš in der saudischen Provinz Ğāzān einzugehen, den R. Serjeant dort erhoben hat. Auf diese Weise sollen die markantesten Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Kalender der Munebbih und jenen der beiden nächstgelegenen historisch-städtischen Zentren, Abū ᶜArīš und Ṣaᶜda, sowie dem eines anderen entlegenen Stammesgebietes (Bawṣān) herausgearbeitet werden.

Im dritten Abschnitt dieses Kapitels werden die so untersuchten Sternenkalender des nördlichen jemenitischen Hochlandes und der benachbarten Tihāma einem weiteren regionalen Vergleich unterzogen. Dieser ist nun entlang der Nord-Süd-Richtung angelegt und zieht Kalender aus zwei weiteren Regionen (Süd-)West-Arabiens heran. Zum ersten handelt es sich dabei um publizierte Kalender aus dem zentraljemenitischen Hochland im näheren und weiteren Umland von Ṣanᶜā'. Diese Region ist ethnographisch wesentlich besser dokumentiert, als es bisher für das nordjemenitische Hochland der Fall war. Wir können daher auf die reichhaltigen Materialien zurückgreifen, die E. Glaser, W. Dostal, D. Varisco und E. Betzler in bäuerlichen Gebieten des jemenitischen Zentralraumes gesammelt und publiziert haben sowie weiters auf drei schriftliche jemenitische Dokumente aus dem 18. und 20. Jh., von denen mir allerdings zwei nur in Übersetzungen vorliegen. Diese Dokumente stammen ebenfalls aus Ṣanᶜā' und seinem Umland. Die von westlichen Forschern publizierten Materialien geben gleichzeitig Aufschluß über die Produktionssysteme, auf welche sich diese Kalender beziehen. Die kritische Analyse dieser zwei Quellengattungen aus dem jemenitischen Zentralraum soll es wieder ermöglichen, Variationen und Gemeinsamkeit im Aufbau der Agrarkalender dieser Region aufzuzeigen. Wir schließen daran einen kurzen Kommentar zu zwei der bekanntesten publizierten Agrarkalender aus noch weiter südlich gelegenen Gebieten an, nämlich aus Šibām und aus dem W. al-ᶜAmaqīn im Osten des ehemaligen Südjemen. Alldem wird schließlich ein Überblick zu den Agrarkalendern aus einer weit nördlich des Ğ. Munebbih und der Provinz Ṣaᶜda gelegenen Region gegenübergestellt, nämlich aus dem südlichen Ḥiğāz. Diese Daten wurden vom Verfasser 1980-82, im Rahmen des von W. Dostal geleiteten Projektes "Ethnographischer Atlas von

ᶜAsīr", erhoben und werden im Rahmen der diesbezüglichen Publikation veröffentlicht und detailliert untersucht.
Damit kann zum Ende dieses Kapitels der Agrarkalender der Munebbih im Schnittpunkt zweier räumlicher Vergleichs-Achsen qualifiziert und interpretiert werden, welche von West nach Ost (von Abū ᶜArīš bis Ṣaᶜda) und von Nord nach Süd (vom südlichen Ḥiǧāz bis Ṣanᶜā') reichen. Auf dieser Grundlage soll es möglich werden, das sozial wie regional in Südwestarabien Allgemeine, ebenso wie das Besondere am Agrarkalender der Munebbih aufweisen zu können, zu deren Gebiet wir auf diese Weise am Schluß des Kapitels "zurückkehren".

Die im Englischen mögliche Unterscheidung zwischen "time" als Kategorie für die Bewegung von Materie und "measurement of duration" als subjektive, kulturelle Formen der Zeitmessung ist schwer ins Deutsche übertragbar.[3] In diesem Kapitel wird versucht, ihr durch die Verwendung der Worte "Zählung", "Rechnung" oder "-Kalender" zu entsprechen.

4.1. Die "weißen Sterne" und die "Sterne des Himmelsgewölbes" der Munebbih: Beobachtungsgrundlage und Rechnungssystem

Das islamische Kalenderjahr beruht auf Mondmonaten. Dieses Mondjahr ist daher um etwa 11 Tage kürzer als das Sonnen- und Vegetationsjahr. In der klassischen arabischen Literatur ist seit der islamischen Zeitrechnung die Beobachtung der Mondmonate auch mit dem System der sogenannten manāzil al-qamar, den "Mondstationen" oder "Stationsgestirnen" verknüpft.

Die Beobachtung dieser manāzil umfaßt zwei Aspekte: Die arabische Literatur faßt unter der Bezeichnung der manāzil jene 28 Sterne, Sterngruppen und Himmelsstellen zusammen, an denen (mehr oder minder regelmäßig) der Mond nacheinander vorübergeht, bei denen er also jeweils in einer anderen Nacht "Station macht". Die gleichen 28 Sterne, Sterngruppen und Himmelstellen gehen zugleich während jedes Sonnenjahres in 13-tägigen Abständen nacheinander auf und unter, sodaß an Hand ihrer sichtbaren Auf- und Untergänge das Vegetationsjahr in gleiche Abstände unterteilt werden kann.[4]

Die Mondstationen können auf Grund der Mondbewegungen manchmal nur entfernt oder (etwa in den Perioden, in denen diese Sterne oder Sterngruppen nachts unsichtbar sind) auch überhaupt nicht beobachtet werden. Im Prinzip aber sieht die Theorie 28 solcher Mondstationen vor: Jede Nacht mache der Mond in regelmäßiger Abfolge bei einer anderen von ihnen Station; alle 13 Morgen durchlaufe eine von ihnen ihren Frühaufgang. Dementsprechend sind die Stationsgestirne in der arabischen Literatur mit Nummern von 1 bis 28 versehen worden.

Seit den Arbeiten von Pellat und Kunitzsch[5] ist es zur wissenschaftlichen opinio communis geworden, daß die regelmäßige Ausgestaltung auf 28 Stationsgestirne mit Abständen zwischen ihren Frühaufgängen zu 13 Tagen als eine historisch relativ junge Entwicklung angesehen wird. "Die Mondstationen und ihre Namen stellen ein eigenartiges Konglomerat dar, das als zweifellos jüngere Schicht über den echten alten Namen lagert"[6] Die Ausgestaltung dieser Schicht zu einem einheitlichen System dürfte nach Pellat und Kunitzsch in den letzten vorislamischen Jahrhunderten eingesetzt haben, "since the term manāzil is already mentioned in the Kur'ān (X, 5; XXXVI, 39)".[7]

Die ausschließliche Beachtung des Mondjahres würde für islamische Bauern unlösbare Schwierigkeiten mit sich bringen, da sich Vegetationszyklen und die

damit verbundenen Anbau- und Erntezeiten nach dem Sonnen- und nicht nach dem Mondjahr richten. Das System der manāzil kann daher als eine Möglichkeit interpretiert werden, um diese und ähnliche Schwierigkeiten zu lösen: " ... der Umlauf des Mondes (wird) auf 28 Sterngruppen bezogen, die jeweils einem Tag des Mondlaufs entsprechen, also durchschnittlich einen Bogen von 13° decken. Die heliakischen Untergänge dieser Stationen, arabisch Naw', pl. Anwā', sind für den Eintritt und die Vorhersage der Witterungserscheinungen und der dadurch bedingten Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, also für den Bauernkalender, von ausschlaggebender Bedeutung."[8] 28 (anwā' der manāzil) x 13 (12 Abstände zu 13 + einem zu 14 Tagen) + 1 ergibt 365 Tage, also etwa die Tage des Sonnenjahres. Dies böte auch einfachen Bauern theoretisch die Möglichkeit, auf der Grundlage der Mondmonatsrechnung zugleich und darüber hinaus auch den Zeitablauf des Sonnenjahres zu beachten. Tatsächlich ist dies in mehr oder minder starkem Maße auch der Fall, allerdings weniger in Südarabien als eher in Nord- und Zentralarabien, wo das arabisch-islamische System der Mondstationen ja historisch entstanden und auch ausgebildet worden sein dürfte. Aber auch dort scheinen die frühesten schriftlichen Quellen auf die Verwendung eines bloß "fragmentarischen" Systems zu verweisen, welches nicht alle 28 Mondstationen, sondern nur einen Teil davon umfaßt.[9]

Dies könnte erstens damit zusammenhängen, daß nicht alle 28 Stationen tatsächlich mit freiem Auge gut identifizierbar und sichtbar und daher für praktisch-phänomenologische Zwecke auch nicht in gleichem Maße geeignet sind (wie etwa Mondstationen 1 oder 22-25).[10] Der "Fragmentcharakter" der frühen, als anwā' beobachteten manāzil ist zweitens in Zusammenhang mit der Tatsache zu sehen, daß die Stern- und Himmelsbeobachtung für die praktischen Arbeitsphasen des Agrarjahres nicht zu allen Jahreszeiten in gleicher Weise nötig ist, sondern nur in bestimmten wirtschaftlichen Schlüsselperioden. Halten wir also nochmals fest, daß:

- die Beobachtung der Stationsgestirne oder manāzil zwei empirische Bezüge und damit gleichsam einen "Doppelcharakter" hat, nämlich einerseits die monatliche Beobachtung des Zusammentreffens dieser Gestirne mit dem Mond und zweitens die Unterteilung des Sonnenjahres in regelmäßige Abstände zu 13 Tagen, an Hand der Horizontereignisse derselben Sterne und Sterngruppen.

- dieses System der Stationsgestirne eine relativ späte Entwicklung darstellt und eher in Zentral- und Nordarabien als in Südarabien verbreitet ist.

Selbst dort ist es aber in seiner vollen Ausgestaltung auf 28 Teile eher theoretischer Bestandteil schriftlicher Überlieferungen und der klassischen arabischen Literatur, während man sich im bäuerlichen Alltag eher auf die weniger komplexe Beobachtung von zeitlich passenden und gut sichtbaren Fragmenten beschränkt, die daher weniger als 28 Elemente umfassen.

Unter diesem Gesichtspunkt überrascht es nicht, daß die bäuerlichen Agrarkalender im entlegenen Süd- und Südwestarabien noch stärker von den 28 Stationsgestirnen abweichen. Bereits E. Glaser hat auf diese Gegebenheiten im Jemen ausdrücklich verwiesen: "Dabei ist bemerkenswert, dass die eigentliche arabische Astronomie mit ihren Burûdj (Tierkreiszeichen, A.G.) und Manâzil des Mondes sowohl als der Sonne hier nur bei den gelehrten Städtern bekannt ist und verhältnissmässig wenig bei dem System der Kabylen mitspielt. Die beispielshalber im Nedjd sehr geläufigen Bezeichnungen Sa^{c}d el Bula^{c}, Sa^{c}d el Akhbîja, Sa^{c}d es Su^{c}ûd, die dort zur Abgrenzung von Jahreszeiten dienen, sind unseren Beduinen im Jemen unter diesem Namen gegenwärtig fast unbekannt."[11]

Für Südwestarabien stellt sich daher die Aufgabe, diese Abweichungen vom System der manāzil hinsichtlich ihrer himmelskundlichen Identifikation, ihrer daraus resultierenden Datierung und der damit verbundenen lokalen Terminologie zu dokumentieren, was bei weitem noch nicht wissenschaftlich vollzogen ist und wozu daher in dieser Arbeit ein Beitrag geleistet werden soll. Erst auf Grundlage derartiger Dokumentationen kann daran gegangen werden, den Charakter dieser Abweichungen auch umfassend zu beurteilen und zu interpretieren. D. Varisco hat auf der Basis von nur zwei jemenitischen Kalendern meines Erachtens zu voreilig geschlossen, daß die südarabischen Abweichungen lokale Substitutionen sind, womit man im Jemen das zu komplizierte System der manāzil fallweise durch einfacher beobachtbare lokale Sterne ersetzt habe.[12] In Variscos Interpretation wird also davon ausgegangen, daß dieses System der Stationsgestirne auch im Jemen historisch älter als eine angenommene spätere Substitution durch abweichende Lokalsterne sei.

Ich selbst kann mich dieser Hypothese nicht a priori anschließen. Rein theoretisch ist es mindestens ebenso denkbar, daß diese süd- und südwestarabischen Abweichungen selbst aus einer historisch älteren Schicht als jene der Mondstationen stammen, daß deren Tradierung in dieser alten Agrarregion bis heute fortdauert und vom komplizierten System der Stationsgestirne zu einem späteren Zeitpunkt zwar manchmal überlagert, aber nie völlig verschüttet worden sein

könnte. Wir werden daher am Ende dieses Kapitels auch diese zweite Interpretationsmöglichkeit in Erwägung zu ziehen haben, nach Abschluß der davor notwendigen Analysen und Vergleiche des Agrarkalenders der Munebbih.

Unter diesen Prämissen gilt es vorerst, die beiden in Tab. 7 präsentierten Teilsysteme der "weißen Sterne" und der "Sterne des Himmelsgewölbes" näher zu untersuchen, aus denen der Agrarkalender der Munebbih zusammengesetzt ist. Schon diese Zusammensetzung selbst ist bereits eine auffällige Abweichung von der homogenen und kodifizierten Fassung der 28 Stationsgestirne, die durchgehend nach einem einheitlichen Gesichtspunkt aufgebaut sind. Wir behandeln zunächst jedes dieser beiden Teilsysteme gesondert.

Die "weißen Sterne" werden von den Munebbih manchmal auch "am anwā', sing.: am naw' genannt. Dies bezeichnet hier aber, wie erwähnt, häufiger die Himmelsrichtung Westen und die von dort kommenden Regenwinde zu Winterbeginn. Mit dem in arabischer und westlicher Literatur gebräuchlichen Terminus anwā' ist zugleich auch die Phänomenologie und Funktionsweise dieses Kalenderteils im Prinzip expliziert, für den in der Folge auch für den Fall der Munebbih die Kurzform anwā' gebraucht wird.

In der klassischen arabischen Lexikographie und Astronomie bezeichnet "naw'" meist den Frühuntergang eines Sternes oder einer Sternengruppe und den gleichzeitigen Frühaufgang seines (ihres) Gegenübers, des raqīb.[13] In West- und Südwestarabien wie auch in manchen literarischen Belegstellen meint "naw'" ebenso häufig aber auch den Spätauf- und -untergang.[14] Damit kann "naw'" im Prinzip die vier möglichen Arten von Horizont-Ereignissen bezeichnen, die derselbe Stern oder die dieselbe Sterngruppe während eines Jahres durchläuft. In der Terminologie von Ideler und P. V. Neugebauer sind in dieser zeitlichen Reihenfolge im Jahr zu unterscheiden: Spätuntergang (Westen), Frühaufgang (Osten), Frühuntergang (Westen), Spätaufgang (Osten).[15] Die für den Munebbih-Kalender (und alle anderen gegenwärtigen jemenitischen Agrarkalender) beobachteten ekliptiknahen Sterne und Sterngruppen sind in der Zeit zwischen ihrem Spätuntergang und dem darauf folgenden Frühaufgang mindestens 6 Wochen unsichtbar. Jede(r) dieser Sterne oder Sterngruppen durchläuft also zu vier verschiedenen (sich nur langfristig verändernden), relativ konstanten Zeitpunkten im Sonnenjahr jeweils eines der genannten Horizontereignisse, einen seiner naw'/anwā'. (Die Sternkarte zeigt für das Jahr 1986 den Spätaufgang der Plejaden am Osthorizont ohne Sehungsbogen an). Die beiden Unter-

gänge eines ekliptiknahen Sternes (Sterngruppe) ereignen sich in einem Abstand von etwa einem halben Jahr, ebenso die beiden Aufgänge.

Im übertragenen Sinn bedeutet naw' den Zeitabstand zwischen zwei aufeinander folgenden Auf- oder Untergängen zweier Sterne (Sterngruppen). Mit wenigen Ausnahmen sind die 18 naw'- Phänomene in der Sequenz der "weißen Sterne" der Munebbih Spätuntergänge (ġurūb) (während die Sterne der 28 Mondstationen meist als Frühauf- oder untergänge beschrieben werden).

Die Pluralform anwā' bedeutet somit eine Vielzahl derartiger stellarer Horizont-Ereignisse, also meist eine Serie oder Abfolge davon; weiters wird mit anwā' das gesamte System der Zeitrechnung nach diesen Zeitabschnitten zwischen naw'-Ereignissen bezeichnet.[16] Nochmals sei klargestellt, daß zwar jeder Stern der manāzil ebenfalls anwā' durchläuft, daß aber umgekehrt nicht jeder Stern, der einen naw' durchläuft, auch Stationsgestirn ist.

STERNENKARTE *)

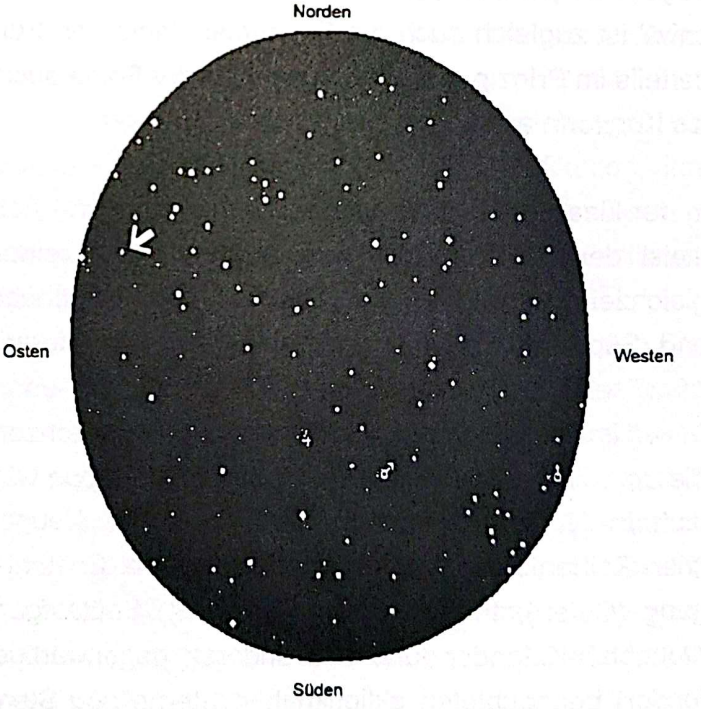
Datum 3.11.1986
Zeit 19.20 h
Geogr. Breite 17,33 Grad
Sonnenhöhe -28,08 Grad
Mondhöhe -10,42 Grad

*) Spätaufgang der Plejaden (=Pfeil) auf der geographischen Breite des Nordwestens der AR Jemen

Vereinfachungen wurden zur Wahrung der Übersichtlichkeit vorgenommen.

Verzerrungen sind programmbedingt.

Ausdruck: Institut für Theoretische Geodäsie und Geophysik der Technischen Universität Wien, Dipl.-Ing. R. Weber



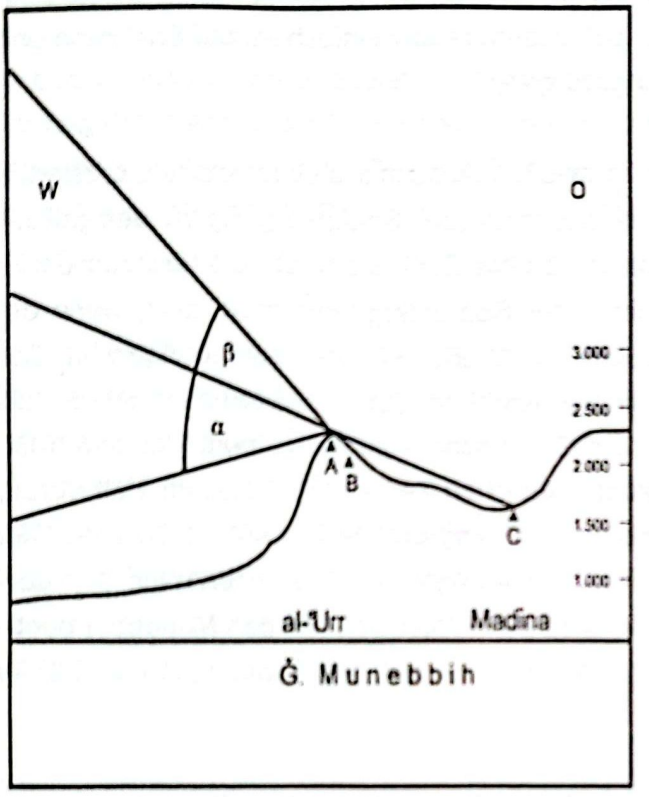
Damit ist die Methode der Zeitrechnung nach den anwā' bei den Munebbih im Prinzip bereits charakterisierbar: Der Stern (oder die Sterngruppe), der in das betreffende Horizont-Ereignis eintritt, gibt dem aktuellen Zeitabschnitt den Namen. Dieser währt bis zum Beginn des nächsten Horizontereignisses eines anderen Sternes (Sterngruppe). Im Fall der "weißen Sterne" der Munebbih blickt der Beobachter also in der Regel (bei Spätuntergängen) abends nach Westen,

um zu erkennen, welcher der ihm bekannten Sterne gerade untergeht. Dieser gibt dem aktuellen Zeitabschnitt seinen Namen. Der Umgang mit der anwā'-Zeitrechnung beruht in seinem Kern auf diesem relativ einfachen, auf Erfahrung und Wissen beruhenden Beobachtungsvorgang.

Die Munebbih, ebenso wie die im zweiten Abschnitt dieses Kapitels erörterten Ǧumāᶜa- und Ṣaḥār-Verbände, bezeichnen (bei Spätuntergängen) den jeweils aktuellen Zeitabschnitt nach demjenigen "weißen" Stern, der als nächster untergehen wird: Ein anwā'-Zeitabschnitt der Spätuntergänge endet also, wenn der entsprechende Stern (Sterngruppe) am Abend bereits untergegangen ist. Der aktuelle anwā'-Zeitabschnitt ist nach jenem Stern (Sterngruppe) benannt, der als nächster im Westen untergeht. Der Zeitabschnitt geht also dem sichtbaren Ereignis (von Stern oder Sterngruppe gleichen Namens) in diesem Fall voran, während es sich beim Früh- und Spätaufgang umgekehrt verhält: Hier eröffnet das erste Sichtbarwerden des Sternes (Sterngruppe) in Horizontnähe den darauf folgenden, gleichnamigen Zeitabschnitt. Unter den bei den Munebbih beobachteten 18 naw'- Ereignissen befinden sich nur ein Spätaufgang und zwei Frühaufgänge.

Der sichtbare Spätuntergang beendet also den gleichnamigen Zeitabschnitt, der sichtbare Frühaufgang, der zu einem ganz anderen Zeitpunkt im Jahr stattfindet, eröffnet ihn. Eine Reihe von Datierungsschwierigkeiten mit südarabischen Kalendern scheint darauf zu beruhen, daß man all diese Gegebenheiten bei der Erhebung nicht genügend bedachte und manchmal überhaupt nicht erfragt wurde, welche der vier möglichen Arten von Horizont-Ereignissen die untersuchte Gruppe beobachtet.[17]
Im übrigen ist es selbstverständlich, daß in einem bäuerlich-tribalen Gemeinwesen, wie dem der Munebbih, ausschließlich das optische, also sinnlich wahrnehmbare stellare Ereignis und nicht das mathematisch-astronomische Phänomen mit naw'/anwā' gemeint ist. Dementsprechend finden die hier einzig interessierenden "sichtbaren" Ereignisse etliche Tage früher (Spätaufgang, Spätuntergang) oder später (Frühaufgang, Frühuntergang) als ihre exakten, mathematisch-astronomischen Korrelate statt. Diese "Sichtbarkeit" über dem Horizont ist durch den sogenannten "Sehungsbogen" charakterisiert.[18] Er ist in erster Linie bestimmt durch die konkrete Landschaftsgliederung, darüber hinaus aber auch bei wolken- und nebelfreiem Wetter durch atmosphärische Trübungen am Horizont wie Luft oder Staub über Sandflächen und Dunst über dem Meer. In einer derart extrem kleingekammerten Landschaft, wie jener des Munebbih-Stammes-

Kartenskizze 5: 3 Beispiele für Sehungsbögen im Stammesgebiet (Querschnitt)



gebietes (Höhendifferenzen bis zu 1700m innerhalb von maximal 17 km in der Ost-West-Richtung) und einer auf das Rote Meer hin orientierten Beobachtung spielt diese je nach Standort unterschiedliche Horizontausprägung eine nicht unwesentliche Rolle, wie Kartenskizze 5 veranschaulicht. Bei der Beobachtung der sichtbaren Spätuntergänge ergeben sich zwischen den in Kartenskizze 5 markierten Standorten in Gipfel- oder Hauptkammlage (A), jenen in mittleren Osthängen (B) und den Standorten unterhalb des Grabenrandes (C) deutliche Unterschiede des Sehungsbogens: Bei vorwiegend gegebener Beobachtung des Westhorizontes differieren die Sichtwinkel um α) oder maximal α+β) von der Sicht in Gipfel- oder Hauptkammlage.

Die Munebbih-Bauern mit Dorf-Standorten in mittleren Osthängen sehen die Spätuntergänge derselben Sterne (Sterngruppen) also um bis zu vier Tage früher als jene am al-ʿUrr oder in Hauptkammlage. Soweit ich feststellen konnte, ist dies die maximale Datierungsdifferenz, die im Stammesgebiet horizontbedingt auftritt. Da man bei den Munebbih überall die gleichen Sequenzen stellarer Horizont-Ereignisse beobachtet, werden diese von den verschiedenen Siedlungsgruppen aus je nach Standort zu (maximal um vier Tage) differierenden Zeitpunkten wahrgenommen.

Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß diese landschaftsbedingte maximale Differenz nicht zu jeder Jahreszeit gegeben ist. Wenn vom Gipfel des al-ʿUrr aus der Horizont über dem Roten Meer mit einer dichten Dunstschicht überlagert ist, tritt der letzte von diesem Standort aus sichtbare Spätuntergang früher ein als bei klarer Sicht, was die Maximaldifferenz wiederum verringert. Tabelle 8 veranschaulicht nun einen derartigen Extremfall von "Maximaldifferenz": der 20.4. wird

Tabelle 8: Maximale Horizontbedingte Datierungsdifferenz am Beispiel Ǩāma/Ǩalb

Gipfel- und Hauptkamm		mittlere Osthänge		Gregorian. Kalender
7.		11.	am Ǩāma	17.4.
8.		12.		18.4.
9.		13.		19.4.
10.	am Ǩāma	1.		20.4.
11.		2.	am Ǩalb	21.4.
12.		3.		22.4.
13.		4.		23.4
1.	am Ǩalb	5.		24.4.
2.		6.		25.4.

in einem Dorf im Osthang bereits als der erste Tag im Stern am Ǩalb berechnet, am Gipfel al-ᶜUrr (bei klarer Westsicht) hingegen als der zehnte Tag im Stern am Ǩāma. Der erste Tag von am Ǩalb ist im einen Fall der 20.4., im anderen hingegen der 24.4. Bei dichtem Dunst über dem Roten Meer, dem Westhorizont der Gipfelregion, würde dort der Spätuntergang von am Ǩāma eventuell schon am 22.4. gesehen werden können, so daß der 23.4. der erste Tag der Sternperiode von am Ǩalb wäre. Der hochgelegene Horizont für die Standorte am Fuß des Osthanges (nämlich die Linie des Hauptkammes) bliebe hingegen von dieser Dunstschicht über dem Meer unbeeinflußt, sodaß hier der erste Tag von am Ǩalb weiterhin der 20.4. wäre. In Tabelle 8 haben wir die maximale Spannbreite dieser Datierungsunterschiede mit vier Tagen an einem Beispiel eingetragen. Diese Maximaldifferenz ist auch in Tab. 7 für die Anfänge der anwā'-Perioden eingesetzt.[19]

Die Zeitrechnung nach den anwā' weist bei den Munebbih also dieselbe Terminologie und Sequenz, aber unterschiedliche, nicht auf den Tag genau übereinstimmende Datierung auf. Innerhalb desselben Stammesgebietes kann die Datierung vor allem "im Raum" variieren, und zwar je nach Standort und den daraus resultierenden Sichtwinkeln auf den vielgestaltigen Horizont.
In etwas geringerem Ausmaß kann die Datierung der anwā' aber auch "in der Zeit" von denselben Standorten aus variieren, nämlich von der Gipfelregion, der Kammlage und den hochgelegenen und auch noch den mittleren Westhängen aus: Von dort werden Spätuntergänge über dem Horizont des Roten Meeres beobachtet, der zu bestimmten Jahreszeiten durch die erwähnten atmosphärischen Trübungen besonders veränderlich sein kann. Diese zeitliche Veränderlichkeit der Datierung ist bei Standorten in den anderen Subzonen viel weniger wirksam, deren Westhorizont durch hochgelegene Bergrücken (Ǧ. Munebbih oder Ǧ. Fayfā) gebildet ist.

Die Kalenderrechnung nach den anwā' ist bei den Munebbih also ein zeitlicher Bezugsrahmen, dessen Datierung nur mehreren benachbarten Dörfern oder Dorfgruppen mit annähernd gleicher West-Horizont-Sicht gemeinsam ist, aber nicht dem ganzen Stamm. Die relative, besonders in räumlicher Hinsicht ausgeprägte Variabilität dieses Aspektes der tribalen Zeitvorstellung ist für den westlichen Beobachter oder Leser zunächst irritierend. Sie verweist aber auf die empirische Grundstruktur dieser Art von Zeitrechnung: Die Kalenderrechnung nach den anwā' ist bei den Munebbih eine konkrete, sinnlich erfahrene und wahrnehmbare Zeitvorstellung. Die Stellung des jeweils sichtbaren konkreten Sterns (Sterngruppe) über dem Abendhorizont ist Signifikans im Hinblick auf den Zeitabschnitt bis zu seinem Verschwinden im Horizont; der Horizont selbst ist hier Signifikat.[20] Dieser Zeitabschnitt ist optisch abzulesen als scheinbarer Raumabschnitt, der den betreffenden Stern am Abend noch von seinem Unsichtbarwerden im hellen Horizont trennt. Unter anderem ist diese Zeitvorstellung mit Hilfe der anwā' deshalb konkret und sinnlich, weil sie auf dem optischen Erkennen stellarer Konfigurationen und der Beobachtung ihrer räumlichen Distanz zum Horizont aufbaut - also pointiert formuliert: Weil sie sich die Zeit an Hand des Raumes vergegenwärtigt und vorstellbar macht.

Nun wird auch empirisch verständlich, warum diese anwā'-Rechnung bei den Munebbih den Namen "weiße Sterne" trägt: Die Beobachtung ist (mit drei Ausnahmen) jeweils auf denjenigen Stern (Sterngruppe) der Gesamtsequenz gerichtet, der sich als nächster dem Abendhorizont nähert und in ihm zu versinken scheint. Für die optische Wahrnehmung stellt sich dies so dar, daß er sich allabendlich aus dem bereits dunklen Abendhimmel immer mehr dem noch hellen Abendhorizont nähert, bis er in diesem schließlich nicht mehr erkennbar ist. Dann scheint der an sich schon helle Stern (Sterngruppe) im hellen Horizontstreifen aufgegangen oder "weiß geworden" zu sein.

Ein zweiter wichtiger Aspekt der Anschaulichkeit der anwā'-Zeitrechnung ist ihre allgemeine Einbindung in den Vegetationszyklus: Wenn es längere Zeit bewölkt oder nebelig ist, und man daher keinen freien Blick auf den Horizont hat, blicken die Munebbih ebenso gut auf die Vegetation und nehmen das Austreiben verschiedener Zweige von Bäumen oder Sträuchern und das Aufknospen verschiedener Blüten als Anzeichen dafür, daß diese oder jene Sternperiode nun begonnen haben muß, obwohl man den Himmel nicht sieht. Insofern wird ein Zeitabschnitt der anwā'-Rechnung also nicht nur von den Sternen angezeigt, sondern deren Stand, und damit der Zeitabschnitt, kann ebenso durch die Vegetationsentwicklung "erkannt" werden. Allerdings ist dies bei den Munebbih weitaus

weniger ausgeprägt als etwa im W. ᶜIkwān bei Ṣaᶜda und in al-Aḥğur bei Kawkabān, wo das stellare Wissen viel weniger verbreitet ist oder überhaupt bei Spezialisten liegt, und die dortigen Bauern ihre Zeitorientierung offenbar in einem weitaus vageren diskursiven Wechselspiel zwischen Vegetations- und (fragmentarischer) Sternenbeobachtung gestalten.[21] Bei den Munebbih tritt dieses Wechselspiel hingegen nur bei tatsächlichen, klimabedingten Sichtbehinderungen durch Nebel oder Bewölkung ein. Dann kann man etwa hören, daß der šawḥaṭ-Strauch austreibe, die Zeit von am Šabūb müsse daher schon begonnen haben, was man aber wegen der ġubra am Horizont nicht sehen könne.

Die anwā'-Zeitkonzeption der Munebbih ist eben deshalb variabel, weil sie konkret und anschaulich ist und dies wiederum, weil sie handfesten, limitierten praktischen Zwecken dient: In erster Linie dient sie als Erinnerungs- und Orientierungshilfe im Hirseanbau. Wir haben gesehen, daß dieser im wesentlichen durch Einzelhaushalte oder durch Kooperation von benachbarten Haushalten betrieben wird, also von benachbarten Gruppen mit ganzjährig stabilem Wohnort. Der Beobachtungsstandort zur Feststellung der aktuellen anwā'-Sternperiode ist das eigene Hausdach. Der primäre Anwendungsbereich des anwā'-Kalenders sind die eigenen Felder und jene von Verwandten und Nachbarn. Daher ist die Variabilität der Datierung dieses Kalendersystems in Raum und Zeit viel eher ein Problem des westlichen Beobachters als des einzelnen Munebbih-Haushaltes; dieser wendet die anwā' ohnedies nur in seiner näheren räumlichen Umgebung und bei meist gleichbleibenden Beobachtungsstandorten an. Zur zeitlichen Verständigung in anderen Sachfragen als dem des Hirseanbaus und mit weiter entfernt lebenden Tribalgruppen wird auf andere Zeiteinheiten und -konzepte zurückgegriffen, wie etwa auf den 7-Tage-Rhythmus des Wochenmarkt-Zyklus für kurzfristige Vereinbarungen oder die Mondmonate für längerfristige Pläne.

Diese Sach- und Ortsgebundenheit der Anwendung der anwā' erlaubt dem Munebbih-Bauern auch jenen "zeitlichen Pragmatismus", der ihn im übertragenen Sinn sagen läßt: "Ich hätte gedacht, daß wir heute den vorletzten Tag von am Sābiᶜ haben, aber da er schon verschwunden ist, so ist heute wohl der erste Tag von am Ṯāmin"; oder eben "Der šawḥaṭ treibt, also hat am Šabūb begonnen." Westlichem Alltagsdenken, das an die Ordnung, manchmal das Diktat exakter und allgemeinverbindlicher Zeitvorstellungen gewohnt ist, mag dieser "Pragmatismus" skandalös erscheinen - für den Munebbih-Bauern ist er selbstverständlich und nicht der Rede wert.

Theoretisch wäre es bei derartiger Ortsgebundenheit der anwā'-Beobachtung auch denkbar, daß in Lagen mit besonders guter Westsicht nur die Spätuntergänge, in Lagen mit besonders guter Ostsicht hingegen nur die Frühaufgänge beobachtet werden, also je nach Standort ein anderer der vier Typen von Horizont-Ereignissen. Tatsächlich ist derartiges von mir aus dem südlichen Ḥiǧāz dokumentiert worden, und zwar vom Ǧ. Šadā'in der Provinz al-Bāḥa. Ähnliches scheint auch am Ǧ. Ḥaraẓ im Zentraljemen gegeben zu sein.[22] Beide Berge sind, wie der Ǧ. Munebbih, isolierte, dem Grabenrand vorgelagerte Tihāma-Berge. Allerdings ist der Ǧ. Šadā' Siedlungsgebiet von Angehörigen zweier verschiedener Stämme (Ġāmid und Zahrān) mit diskontinuierlichen, ineinander greifenden Territorien am Berg.[23] Aus diesem Vergleich läßt sich die Schlußfolgerung ableiten, daß das Festhalten an der Beobachtung ein und derselben Sequenz von stellaren Horizont-Ereignissen bei den Munebbih, und zwar trotz vorhandener Datierungsdifferenzen und trotz unterschiedlicher Sehmöglichkeit bei extrem unterschiedlichen Standorten, Ausdruck und Element der Integrationskraft der gemeinsamen tribalen Kultur ist.

Weitere Gesichtspunkte der Datierung hängen mit der Identifikation der einzelnen Sterne oder Sterngruppen der anwā'-Sequenz zusammen, der wir uns daher jetzt zuzuwenden haben, oder sie gelten in gleicher Weise auch für die qirānāt und werden im Anschluß daran erörtert.

Die Identifikation der meisten im anwā'-Teil des Agrarkalenders der Munebbih beobachteten Sterne und Sterngruppen habe ich mit Hilfe von Munebbih-Informanten und Sternkarten, die vor Ort gleichzeitig konsultiert wurden, versucht. Dies gilt vor allem für die meist gut sichtbaren Spätuntergänge in der Zeit meines Aufenthaltes. Bei anderen Sternen oder Sterngruppen glaube ich auf Grund der ja trotzdem (meist) möglichen Beobachtung am Himmelsgewölbe und mit Hilfe der Terminologie ebenfalls ein leidliches Maß an Sicherheit bei der Identifikation vorlegen zu können.

am Ḳāma:
Manchmal auch Ḳeyma genannt. Da im Munebbih-Dialekt Ḳ = kl.ar.K, eigentlich Kāma, das im jemenitischen Hochland häufige Wort für kl. ar. Ţurayyā, die Plejaden. Das Wort aṭ-Ţurayyā ist den Munebbih als Synonym für am Ḳāma bekannt. Ein früher jemenitisch-arabischer Beleg für Kāma liegt durch eine Erwähnung (als Teil eines Eigennamens) im 10. Jh. durch al-Hamdānī vor. Der Terminus Kāma wird dann in einem von E. Glaser zitierten Manuskript des 18. Jh. in einer jemenitischen ᶜurǧūza und weiters von al-Qāḍī sowie ebenfalls im 18. Jh.

von C. Niebuhr erwähnt[24], und ebenso in al-ᶜAnsī's Zusammenfassung zentraljemenitischer Kalenderformen von 1981.[25] Aus dem nördlichen jemenitischen Hochland liegt hiermit aber der erste ethnologische Beleg für den Terminus vor.

Kāma ist ein sehr altertümliches Wort mit großer Verbreitung in den alten semitischen Sprachen, darunter mit der akkadischen Grundbedeutung "Familie".[26] Kein anderer Sternname der anwā'-Sequenz der Munebbih kann derartige etymologische Zusammenhänge aufweisen wie die Plejaden. Die anwā'-Sequenz der Munebbih beginnt stets mit dieser markanten, deutlich sichtbaren Sterngruppe, die im klassischen manāzil-Modell die Mondstation (MS) 3 bildet. Auch die von Pellat gesammelten Sprichwörter und frühen arabischen anwā'-Sequenzen beginnen zumeist mit den Plejaden.[27]

am Ǩalb:
also kl. ar. al-Kalb, "der Hund". Diese terminologische Sequenz, nämlich Kalb nach Kāma, ist im ganzen jemenitischen Norden des Hochlandes üblich, wie im zweiten Abschnitt erstmals dokumentiert wird. Bei manchen Munebbih gilt am Ǩalb als der Hund, der den Plejaden "nachfolge". Meine Identifikation für am Ǩalb ist al-Dabarān (Aldebaran oder α Tauri), der ja optisch tatsächlich den Plejaden "nachzufolgen" scheint. Als "Nachfolger" der Plejaden ist er terminologisch auch aus den kutub al-anwā' und aus den Agrarkalendern des südlichen Ḥiǧāz bekannt.[28] P. Kunitzsch verzeichnet überdies als literarischen Beleg unter "al-Kalbān" (im Dual) die zwei kleinen, schlecht sichtbaren Sterne ypsilon und kappa Tauri[29], was ebenfalls auf einen vielleicht literarisch umgeformten Bezug zwischen Taurus und "Kalb" hinweist. Wenn diese Identifikation korrekt ist, handelt es sich bei am Ǩalb um die Mondstation 4 (MS 4), was seinerseits in der Abfolge plausibel ist.

am Ǧawzā':
Nach P. Kunitzsch ein aus Altarabien stammender "echter, ursprünglicher" Sternname. Das Gestirn gehört in die Reihe der 12 Tierkreisbilder und entspricht den antiken "Zwillingen", ist in Arabien jedoch im Orion gelegen (γ?).[30] D. Varisco führt in einem Vergleich früher astronomischer Schriften aus, daß Ibn Qutayba im 10. Jh.u.Z. bereits al-Ǧawzā' als Indikator für besonders altertümliche Terminologie benennt. Bei Abū Zayd Saᶜīd al-ᶜAnṣārī (gest. 215/830) werden die Mondstationen 5 und 6, Hanᶜa und Haqᶜa, noch nicht voneinander unterschieden und getrennt genannt; stattdessen wird al-Ǧawzā' als eine Einheit angeführt.[31] Auch Kunitzsch stellt fest, daß Haqᶜa zu den Namen zählt, die mit al-Ǧawzā' kombiniert wurden; "es sind unabhängige, wahrscheinlich jüngere Na-

men von Sternen, die innerhalb der al-Ǧawzā'-Figur liegen, und die Verbindung mit dem Namen der al-Ǧawzā' soll offenbar lediglich diese rein äußerliche örtliche Beziehung ausdrücken", wie sie etwa im Namen "Haqᶜat al-Ǧawzā'" auftaucht.[32] Innerhalb des Orion bezeichnet al-Haqᶜa drei kleine Sterne, sodaß sich al-Haqᶜa vermutlich als Metonym aus al-Ǧawzā' herausentwickelt hat. Wir können konstatieren, daß al-Ǧawzā' in der anwā'-Sequenz der Munebbih ein altertümlicher Terminus ist, der von der klassischen terminologischen Sequenz der 5. und 6. Mondstation abweicht und historisch älter als diese ist. Das ethnographische Vorkommen dieses Terminus als naw' ist meines Wissens bisher nur aus dem südlichen Ḥiǧāz belegt.[33] Auch dort konnte ihn meine Erhebung ausschließlich in den dem Grabenrand vorgelagerten, unzugänglichsten Teilen der Region nachweisen.

am Mirzam:
ist ebenfalls einer der bloß 13 von Kunitzsch angeführten "echten, ursprünglichen" arabischen Sternnamen.[34] Landberg setzt al-Mirzam für die Daṯīna und ᶜAmaqīn mit Saᶜd Bulaᶜ ident, was nur aus seiner fehlerhaften Gleichsetzung südarabischer Saatmarksterne mit zentral- und nordarabischen manāzil al-qamar erklärbar ist, aber jeder sonstigen Grundlage entbehren dürfte.[35] P. Kunitzsch hat hierzu klargestellt: "Wie die ausführlichen älteren Mondstationen-Beschreibungen erkennen lassen, haben hier Benennungen für drei Sternpaare vorgelegen, die später durcheinander gerieten".[36] Mirzam habe ursprünglich je einen Stern dieser Paare bezeichnen können, und zwar β Canis Maioris, oder β Canis Minoris und eventuell auch γ Orionis. Bei den Munebbih ist damit nach meinen Informationen wahrscheinlich der Spätuntergang von β Canis Minoris bezeichnet. Den von Kunitzsch auch erwähnten Terminus "aš-šiᶜrā" für dieses oder ein anderes Sternenpaar konnte ich hingegen im nördlichen jemenitischen Hochland nicht ermitteln.[37] Auch der Terminus al-Mirzam ist ethnographisch aus dem südlichen Ḥiǧāz dokumentiert, und zwar nach al-Ǧawzā' in gleicher terminologischer Sequenz und in den auch dafür oben genannten Gebieten.[38] Am Mirzam ist damit ebenfalls ein altertümlicher arabischer Sternname, der bei den Munebbih wie bei einigen frühen arabischen Autoren einen Stern bezeichnet, welcher keine Mondstation bildet und auch keinen Bezug zur 6. Mondstation aufweist.[39]

am Ḏirāᶜ:
Von manchen Informanten wurde auch auf am Ḏirāᶜēn, also (im Dual) auf ein Paar dieses Namens, selten sogar auf ḏiraᶜēn am asad (die beiden Pfoten des Löwen) verwiesen. Ḏirāᶜ ist MS 7 und bezeichnet auch bei den Munebbih α und

β Geminorum (Castor und Pollux)[40]. Diese nördlichere, ekliptiknähere Dirāᶜ wird in der arabischen Literatur (mit Bezug auf das bildhaft ausgeschmückte Sternbild des Löwen) al-mabsūṭa genannt, die "ausgestreckte Vorderpfote", welcher aḏ-Dirāᶜ al-maqbūḍa, "die angezogene Vorderpfote des Löwen" (α = Procyon und β Canis Minoris, südlicher und ekliptikferner), gegenübergestellt wird. Die fallweise Verwendung des Duals bei den Munebbih ist also auf das Bild dieser beiden Vorderpfoten bezogen.

am Šabūb:
sind γ, δ und ε Cancri. Diese bilden MS 8 in der klassischen arabischen Literatur, wo sie an-Naṯra "die Nasenspitze des Löwen" genannt werden.[41] Dieser Terminus ist den Munebbih zwar bekannt, wobei manche auch über den gleichfalls vorhandenen bildhaften Bezug von MS 7 und 10 zum "Löwen" verweisen. Von den Munebbih selbst wird aber nur der Ausdruck "am Šabūb" verwendet.

Šabb ist im Jemen auch ein sehr häufiger Name für verschiedene Getreidesorten, insbesondere für Sorghum- und "millet"-Hirse, die zu verschiedenen Zeiten ausgesät werden, und als Name für dunkle Hirse literarisch seit dem 13. Jh. dokumentiert. Ausdrückliche Bezüge zwischen Naṯra und š-b-b finden sich bisher bei as-Sirāǧī und Serjeant, die auf die Aussaat von Šabb-Arten zur Zeit von an-Naṯra verweisen.[42] Im W. Ǧāzān sät man eine Šabb-Art gegen Ende von Dirāᶜ und zu Beginn von Naṯra aus. Serjeant meint, daß im W. Ǧāzān Šabb vor allem ein Name für Dirāᶜ sei.[43] Bei den Munebbih trägt keine Hirseart den Beinamen "Šabb"; mir wurde der Sterngruppen-Name aus š-b-b, "heranwachsen", abgeleitet: Dies sei jene Sternperiode, in der die Hirseaussaat "heranwachse". Wir kommen auf diese Frage zu Ende des zweiten Abschnittes nochmals zurück.

ᶜAlib:
wurde schon von E. Glaser als Sirius vermutet, was D. Varisco bei ᶜUmar b. Yūsuf im 13. Jh. bestätigt fand. Dem ist bisher in der Literatur nicht widersprochen worden.[44] Ich schließe mich dieser Identifikation nur mit Vorsicht an, da mir für ᶜAlib, im Gegensatz zu allen vorherigen anwā', ein Frühaufgang (ṭulūᶜ) gezeigt wurde, den ich unter diesen geänderten Umständen am Morgen im Osten nur schwer in seinem Umfeld identifizieren konnte.[45] Meine Frage, warum denn zu diesem Zeitpunkt kein Abenduntergang beobachtet würde, ergab bloß die pragmatische Antwort, daß es keinen geeigneteren gäbe, und man eben ᶜAlib gut sähe; tatsächlich handelt es sich um einen sehr hellen Einzelstern. Zwischen dem vorhergehenden naw' am Šabūb (MS 8, der "Nase des Löwen") und dem nachfolgenden naw' (von MS 10, seiner "Stirn") läge nach der Tradition der

manāzil die Mondstation 9, aṭ-Ṭarf = χ Cancri und λ Leonis, zwei - besonders im Vergleich zu Sirius, dem hellsten Stern überhaupt - tatsächlich weniger gut sichtbare Sterne.[46] Dieses Abweichen gegenüber der Tradition der manāzil, welche geringeren Wert auf Sichtbarkeit und größeren auf Regelmäßigkeit und bildhafte Ausgestaltung (hier: des Löwenbildes) legt, ist im Fall von ᶜAlib nicht nur bei den Munebbih gegeben: Wie in Abschnitt drei zu zeigen sein wird, ist ᶜAlib ein für das gesamte nord- und zentraljemenitische Hochland typischer Sternname. Wenn ᶜAlib mit Sirius identisch ist, so bildet auch dieser keine Mondstation. Daher wäre der naw' von ᶜAlib im Agrarkalender der Munebbih Bestandteil einer jemenitischen Hochlandtradition, die wiederum von den manāzil al-qamar abweicht. Allerdings wird der naw' von Sirius (unter dem Terminus šiᶜrā) offenbar auch in Zentral- und Nordarabien manchmal beobachtet, wie die von Pellat gesammelten literarischen Belege beweisen.[47]

am Stadd:
also von den Besonderheiten des Munebbih-Dialektes "entkleidet": aṣ-Ṣadd, die Front, der Damm oder auch die Stirn. Mir wurden dafür die scheinbar entlang einer "Linie" liegenden ξ , γ , η und α Leonis gezeigt, was nach Kunitzsch exakt mit der Identifikation von aṣ-Ṣūfī (10. Jh.) übereinstimmt.[48] Dort und in anderen klassischen Werken heißt diese Sterngruppe al-Ǧabha oder Ǧabhat al-asad, die "Stirn des Löwen". Sie bildet die 10. Mondstation. Den Munebbih war dieser Sternname als direktes Synonym für ihr am Stadd, das bei ihnen auch die Stirn beim Nutzvieh bezeichnet, geläufig. Bei am Stadd wird wieder der Spätuntergang beobachtet.

Suhayl:
ist Canopus (α Carinae), der in ganz Arabien gebräuchlichste Name für diesen südlichen, zweithellsten Stern. Nach Kunitzsch zählt auch dieser zu den "echten, ursprünglichen" Sternnamen.[49] Wie im Fall von ᶜAlib wurde mir von den Munebbih auch hier ein Frühaufgang genannt. Canopus bildet keine Mondstation und ist wie ᶜAlib konstanter Bestandteil jemenitischer Hochlandkalender nach dem anwā'-System, tritt aber auch im südlichen Ḥiǧāz in den dortigen Agrarkalendern auf; die Inkorporation des Suhayl in bäuerliche Agrarkalender ist nicht nur für den Jemen typisch, sondern auch darüber hinaus in Arabien verbreitet. Dem entspricht, daß die Beobachtung des naw' von Suhayl statt oder nach al-Ǧabha ihren Niederschlag auch in der arabischen Literatur gefunden hat, etwa bei Ibn Qutayba (10. Jh.) oder Marzūqī (Mitte 11. Jh.).[50]

ᶜAllān: Ḫāmis, Sādis, Sābiᶜ, Tāmin, Tāsiᶜ, ᶜĀšir, Ḥādī:
Unter dieser Terminologie wurden mir von den Munebbih die Hauptsterne der Ursa Maior gezeigt. Ihre Gesamtfigur wäre demnach ᶜAllān, dessen hellste Teile in ihrer Abfolge als Spätuntergänge die Ordinalattribute "der 5.,6.,7.,8.,9.,10. und 11." des ᶜAllān erhalten haben. Die Einzelsterne werden entweder nur mit diesem Ordinalnomen oder auch im status constructus bezeichnet. Der Terminus ᶜAllān ist der klassischen arabischen astronomischen Literatur offenbar unbekannt, aber unter den Agrarkalendern des jemenitischen Hochlandes außerordentlich weit verbreitet und für sie ganz besonders typisch (siehe Abschnitt drei). In der jemenitischen islamischen Literatur findet er bereits im Agrarlehrbuch "Buġyat al-Fallāḥīn" des Rasūlidensultāns al-Malik al-Afḍal al-ᶜAbbās b. ᶜAlī um 1370 ausführliche Erwähnung, wo seinerseits altes jemenitisches Agrarwissen des südlichen Hochlandes zusammengestellt ist.[51] In den "Buġyat al-Fallāḥīn" wird überdies expliziert, daß ᶜAllān der Name einer Sterngruppe ist, von denen der "3.","5."und "7." erwähnt werden, und daß die Namen einiger Getreidesorten mit denselben Radikalen davon abgeleitet sind. Damit ist auch klargestellt, daß die Namen verschiedener Getreidesorten sowie von Jahres- und Regenzeiten im Jemen zumindest seit dieser Zeit nach den anwā' im ᶜAllān benannt sind, und nicht umgekehrt.

Wiederum ist es das Verdienst von E. Glaser, auch die ᶜAllān- Gruppe identifiziert zu haben: " ... die Rawâbaᶜa, und zwar die Rawâbaᶜa el awwalîn und die Rawâbaᶜa el âkhirîn, ferner der Khâmis, der Sâdis und der Sâbiᶜ" (...) "sind die sieben Hauptsterne des Großen Bären."[52] Zumindest teilweise entspricht diese Sterngruppe den klassisch-arabischen Banāt Naᶜš. Varisco schließt sich dieser Identifikation ebenso an[53], wobei schon aus der bisherigen Aufzählung die Unterschiedlichkeit der Ordinalattribute für ᶜAllān deutlich geworden ist. Die von Glaser angeführten ersten und zweiten Rawābiᶜ ("Vierten"), der 5.,6., und 7. sind im Zentraljemen die häufigste Form; in den "Buġyat al-Fallāḥīn", mit stärkerem Bezug zum südlichen Hochland und zur Tihāma im nördlichen Hochland fehlt hingegen die Bezeichnung Rawābiᶜ.[54] Diese regionale Verschiedenheit der Ordinalattribute zu ᶜAllān könnte mit der Verschiedenheit der jeweils beobachteten Art von Horizont-Ereignissen oder der beobachteten Einzelsterne der Ursa Maior zusammenhängen. In jedem Fall handelt es sich aber um Teilelemente von ᶜAllān, die beobachtet werden. ᶜAllān ist somit ein typischer Sternname des zentralen und nördlichen jemenitischen Hochlandes. Dieser Name ist bereits im ḥimyaritischen Kalender nachgewiesen.[55]

ᶜAšwa:
ist der Name der Munebbih für den Abendaufgang der Plejaden, daher auch manchmal "ᶜAšwat am Ḳāma" genannt. In den "Buġyat al-Fallāḥīn" findet sich bereits ein Hinweis auf ᶜišā' der Ṭurayyā;[56] es handelt sich also um ein seit vielen Jahrhunderten im Jemen beobachtetes stellares Ereignis, das ethnographisch und in jemenitischen Manuskripten auch durch die danach benannten Getreidesorten (ᶜišwī-Weizen oder manchmal auch -Hirse, etwa der erwähnte ᶜišwī-Weizen der Gipfelregion bei den Munebbih) durch zahlreiche Hinweise belegt ist, die D. Varisco zusammengestellt hat.[57]

Mit dem Abendaufgang der Plejaden zu Anfang November schließt die anwā'-Sequenz bei den Munebbih.

Auf der Basis dieser kommentierten Identifikation der Einzelelemente, aus denen sich die anwā'-Sequenz im Agrarkalender der Munebbih zusammensetzt (und der darauf bezogenen Termini) ergeben sich zunächst folgende Schlußfolgerungen, die die einleitenden Ausführungen dieses Abschnittes fortsetzen:

1. Diese anwā'-Sequenz umfaßt die Beobachtung von 17 Einzelereignissen. Darunter befinden sich 14 Spätuntergänge, zwei Frühaufgänge und ein Spätaufgang, sodaß bei Dominanz der Spätuntergänge (82%) drei der vier möglichen Arten von Horizont-Ereignissen beobachtet werden.
   Die beiden einzigen Frühaufgänge betreffen die beiden hellsten Sterne Sirius und Canopus. Der einzige Spätaufgang betrifft die Plejaden, zudem die einzige Sterngruppe (und Stern), die in dieser Sequenz zweimal beobachtet wird: Sie bildet deren Anfang und Ende.

2. Von den 16 anwā'-Sternen (Sterngruppen) der Munebbih-Sequenz bilden bloß fünf auch Mondstationen (und zwar: MS 3,4,7,8,10), also nur eine Minderheit von weniger als einem Drittel der Gesamtsequenz. Diese Mondstationen sind entweder mit den Plejaden (MS 3,4) oder mit dem Sternbild des Löwen (MS 7,8,10 als Fragmente davon) bildhaft verbunden.[58] Daraus kann nur ein sehr untergeordneter Zusammenhang oder Einfluß des Systems der Mondstationen bezüglich der anwā'-Sequenz der Munebbih abgeleitet werden. Zwei Resultate dieser untergeordneten Präsenz der Mondstationen auf die Datierung der anwā' der Munebbih sind:

3. a) Die Zeitabschnitte zwischen den naw'-Ereignissen sind nur in zwei Fällen, nämlich zwischen Mondstation 3 und 4 sowie zwischen Mondstation 7 und 8 einigermaßen genau 13 Tage, da nur das System der Mondstationen auf dieser regelmäßigen, standardisierten Abfolge von Zeitabschnitten aufbaut.
   b) alle anderen Zeitabschnitte zwischen je zwei naw'-Ereignissen, von denen wenigstens eines keine Mondstation umfaßt, sind per definitionem auch bei gleichem Sehungsbogen länger oder kürzer als 13 Tage. Das anwā'-Teilsystem der Munebbih umfaßt also mehrheitlich solche Zeitabschnitte, die tatsächlich etwas länger oder kürzer als 13 Tage wären (obwohl die Munebbih selbst den 13-Tage-Rhythmus als ungefähre Richtschnur verwenden).[59]

4. Mit am Ğawzā', am Mirzam und Suhayl enthält die anwā'-Sequenz der Munebbih drei von insgesamt 13 (23%) der von P. Kunitzsch ermittelten "echten, ursprünglichen" Sternnamen Arabiens. Zusätzlich ist am Ḳāma nach W. Müller ein alter semitischer Name, und ᶜAllān, der Name der Ursa Maior, ist bereits im Ḥimyaritischen belegt. Die anwā'-Sequenz der Munebbih umfaßt zehn verschiedene Sternnamen; von diesen sind fünf, immerhin die Hälfte, als altertümliche Termini zu qualifizieren.

Damit liegt bei den Munebbih ein anwā'-Fragment aus weniger als 28 Elementen vor, welches 1.) einen untergeordneten Einfluß der manāzil aufweist, 2.) folglich einen dominanten Anteil an solchen anwā' enthält, die keine Stationsgestirne sind und 3.) daher auch ungleich lange Zeitabschnitte umfaßt sowie 4.) schließlich durch einen bemerkenswert hohen Anteil von 50% an altertümlichen Termini charakterisiert ist.

Die anwa'-Sequenz beginnt und endet mit den Plejaden. "am Ḳāma" ist der einzige Sternname der Munebbih, der bisher kaum in der älteren arabischen Literatur und auch noch nicht aus altsüdarabischen Inschriften belegt ist, der aber etymologisch auf alte (eventuell äußere) semitische Einflüsse verweist.
Nun ist aber gerade am Ḳāma neben dem Mond das entscheidende Himmelsphänomen, das auch in der zweiten Hälfte des Agrarkalenders der Munebbih beobachtet wird, den "Sternen des Himmelsgewölbes", dem wir uns nun zuwenden.
Die Plejaden sind "ein offener Sternhaufen" im (ptolemäischen) "Sternbild Stier", der "mit dem bloßen Auge leicht sichtbar" ist, und zwar meist sechs seiner mindestens 130 Sterne.[60]

Beobachtungsgrundlage des Kalenders der "Sterne des Himmelsgewölbes" sind die allmonatlichen Vorübergänge des Mondes an den Plejaden. Gemäß der einheimischen Theorie wiederholt sich dieses optische Ereignis in jedem Mondmonat, in dem die Plejaden sichtbar sind; das sind etwa neun Mondmonate vor (einschließlich) jenem, in dem der Spätuntergang der Plejaden eintritt. Danach seien die Plejaden einige Zeit unsichtbar; nach ihrem Wiedererscheinen würden die Vorübergänge des Mondes nicht sofort, sondern erst um die Zeit des Spätaufganges der Plejaden wieder beachtet. Dieser Sicht der Munebbih entspricht die bereits erwähnte Tatsache, daß ekliptiknahe Sterne oder Sterngruppen, wie die Plejaden, fast das ganze Jahr über am Nachthimmel sichtbar sind. Nur in der Zeit zwischen ihrem letzten sichtbaren Spätuntergang und dem ersten sichtbaren Frühaufgang sind sie tatsächlich für eine Periode, die je nach Horizont und geographischer Breite bis zu drei Monaten währen kann, der nächtlichen Beobachtung gänzlich entzogen. In allen anderen Mondmonaten sind die monatlichen Vorübergänge des Mondes an den Plejaden die Basis der Monatsbenennung.

Das Wort qirān bedeutet im allgemeinen die Konjunktion von Sternen, insbesondere aber von Planeten.[61] Bei den Munebbih wird nur diese spezifische Form von "Konjunktion", präziser des Vorüberganges des Mondes an den Plejaden, mit diesem Ausdruck bezeichnet. Der allgemeine Ausdruck für Mond und für Vollmond ist qamar und für die erste Mondsichel nach Neumond šahr, ebenso heißt der Mondmonat šahrin.[62] Aus der Sicht der Munebbih ist dies darin begründet, daß der Monatsbeginn durch den neuen Mond angezeigt ist. Diese Bedeutung tritt schon in Qur'ān 2, 185 auf. Bei den Munebbih wird der Beginn eines šahr mit dem ersten Erscheinen der Mondsichel am Abendhimmel nach Neumond angezeigt, also auf die gleiche Art, die auch in Qur'ān 10, 5 angesprochen ist. Der šahr (Monat) beginnt demgemäß stets mit dem šahr (neuer Mond). Ibrahim al-Selwi, Schüler von W. Müller, hat jüngst darauf verwiesen, daß dies möglicherweise ein Lehnwort aus dem Südarabischen ist. Schon im Altsüdarabischen hatte šahr nämlich diese Bedeutung, ebenso sēher im Mehri, sher im Śḥeri und šāhr auf Äthiopisch.[63]

In jedem derart konzipierten Mondmonat wird der Vorübergang des Mondes an den Plejaden erwartet. Die qirānāt treten dabei nicht in der gleichen Nacht jedes dieser Mondmonate ein, sondern in jedem Mondmonat um etwa zwei Nächte früher als im vorangegangenen. Dies ist die Basis der im qirān-System verwendeten Kardinalzahl-Terminologie. Wenn in einem Mondmonat ab der ersten Nacht nach dem Neumond 17 Nächte vergehen, bis die qirān eintreten, so sind

es im darauf folgenden Mondmonat 15 Nächte, im nächsten 13, im darauf folgenden 11, dann 9, dann 7, dann 5, dann 3, dann manchmal noch eine Nacht. Darauf bezieht sich auch die Terminologie in Tabelle 7, wo qirān ḫamistaᶜaš mit "qirān 15", qirān ṯalattaᶜaš mit "qirān 13" usf. notiert ist. Daher werden im qirān-Teilsystem der Munebbih Mondmonate (synodische Monate) jeweils mit einer Zahl bezeichnet. Diese gibt die Zahl der Nächte an, die in diesem šahr vergehen, bis die qirān eintreten. Verkürzt formuliert wird also jeder Monat nach dem Mondalter (gemessen in der Zahl seiner Nächte, aber exklusive der letzten Neumondnacht) benannt, zu dem sich die qirān ereignen. Häufig hört man bei den Munebbih auch die Formulierungen šahr 15, šahr 13, usf, also Mondmonat 15 oder Mondmonat 13. In dieser Terminologie wird somit von den höheren zu den niederen ungeraden Kardinalzahlen heruntergezählt, wobei man die geraden Zahlen überspringt. Vor die Zahl wird der Ausdruck qirān oder šahr gesetzt; jeder so formulierte Terminus bezeichnet einen anderen Mondmonat. Phänomenologisch-empirische Grundlage dieser Terminologie ist die Differenz zwischen synodischem und siderischem Monat um etwa zwei Tage.

"Der synodische Monat ist die Zeitspanne zwischen zwei gleichartigen Mondphasen (z.B. von Neumond zu Neumond) und dauert durchschnittlich 29 d 12 h 44 m 2,9 s. Ein synodischer Monat wird auch als Lunation bezeichnet." "Der siderische Monat ist die Zeitspanne zwischen zwei aufeinander folgenden Vorübergängen an demselben Stern (genauer: durch denselben Stundenkreis des Sternes). Er dauert 27 d 7h 43 m 11,5 s." "Die besonders lange Dauer des synodischen Monats gegenüber dem siderischen Monat ist eine Folge der Erdbewegung um die Sonne bzw. der scheinbaren Sonnenbewegung durch die Ekliptik." Diese Differenz beträgt gerundet 2,21 d.[64]

Die Vorübergänge ("Konjunktionen") des Mondes an (mit) der Sterngruppe der Plejaden finden also in aufeinanderfolgenden Monaten nicht zur selben Mondphase statt. Wenn sich in einem gegebenen Mondmonat der Vorübergang des Mondes an den Plejaden in der 15. Nacht ereignet (qirān 15), so geht der Mond im darauffolgenden Mondmonat bereits um 27 Tage später an den Plejaden vorbei, also in der 13. Nacht nach Neumond.

Auf der Basis des bisher Gesagten kann das Synonym "nuǧūm am simt" erläutert werden, welches die Munebbih für die qirānāt gebrauchen.

Qirānāt leitet sich, wie bereits erwähnt, von jener Wurzel q-r-n ab, die auch kl. ar. "Verbundensein" von Zweierlei bedeutet, also das Verbundensein von Mond

mit Plejaden. Die "Sterne des Himmelsgewölbes" bezeichnen die einzige Sterngruppe dieses Kalenderteils, nämlich die Plejaden. Diese sichtbaren Vorübergänge ereignen sich in der Regel in dunkler Nacht und weit über dem Horizont, so daß der Beobachter den Blick heben und auf das "Himmelsgewölbe" richten muß. Mit Ausnahme der wenigen qirānāt, die sich in Horizontnähe ereignen, finden diese sichtbaren Vorübergänge also tatsächlich über dem Kopf des Beobachters statt, die Beobachtung ist hier normalerweise nicht horizontabhängig.
Selbst wenn der Blick auf die qirān von einem bestimmten Standort aus verstellt ist, kann die Zählung durch Induktion fortgesetzt werden. Man weiß, daß der letzte Monat etwa šahr 7 war; man weiß außerdem, daß der letzte Spätuntergang der Plejaden (der Beginn der Periode ihrer Unsichtbarkeit) noch nicht bevorsteht; also wäre nach qirān 7 der laufende Monat qirān 5 und der nächste Monat qirān 3.

Im Prinzip ist die Datierung nach den qirānāt also für alle Beobachtungsstandorte im Stammesgebiet gleich: Von einem Hausdach in Hauptkammlage aus sieht man das Ende des Neumondes nicht zur selben Stunde, aber in derselben Nacht wie von einem anderen Haus am Fuß des Grabenrandes aus. Dasselbe gilt in der Regel für die Vorübergänge des Mondes an den Plejaden, die jeweilige Nacht der qirān. Dem Teilsystem der qirānāt sind somit kaum Datierungsverschiebungen im Raum inhärent: Unter Zuhilfenahme der Induktion bei horizontnahen qirānāt können diese Himmelsphänomene ansonsten von jedem Standort im tribalen Gebiet aus zur selben Zeit beobachtet werden. Nur die Beobachtung des ungefähren Anfangs und Endes der qirānāt-Sequenz, also der Spätuntergänge und Spätaufgänge der Plejaden, ist wieder horizontgebunden. Ihre Datierung kann im Raum variieren, was aber für die Datierung und Benennung der qirān-Monate unwesentlich ist. Derjenige Monat, in dem sich der letzte Spätuntergang der Plejaden ereignet, läuft bis zum Ende seines Neumondes weiter, dann bricht die qirānāt-Sequenz im Jahr ab. Spätestens nach dem ersten Spätaufgang der Plejaden wird nach dem darauffolgenden Neumond wieder mit der qirān-Zählung im Jahr begonnen. Im qirān-Kalender können unterschiedliche Sehungsbögen für die Spätunter- und -aufgänge der Plejaden also nur dazu führen, daß in manchen Teilen des Stammesgebietes um einen Monat früher mit der qirān-Rechnung abgebrochen, oder um einen Monat später damit begonnen wird. Ansonsten sind Datierung und Benennung der qirān-Monate aber im Raum nicht variabel und daher für alle Stammesmitglieder in gleicher Weise gegeben.
Für das Jahr 1986 habe ich im Feld während der Erhebungszeit die folgenden Neumond- und qirān-Daten notiert und später mit Hilfe des Wiener Planetariums

Tabelle 9: Neumond und qirānāt im Jahr 1986

1. sichtbare Mondsichel nach Neumond	qirānāt	Terminologie
13.1.		
	21.1.	qirān 9
11.2.		
	17.2.	qirān 7
12.3.		
	16.3	qirān 5
11.4.		
	13.4	qirān 3
	21.4	
10.5.	Spätuntergang der Plejaden	(qirān 1)
10.6	.	
	Frühaufgang der	
10.7.	Plejaden	
7.8.		
	(27.8.)	(qirān 21)
5.9.		
	(23.9.)	(qirān 19)
5.10.		
	(21.10.)	qirān 17
3.11.		
	17.11. Spätauf-	qirān 15
	gang der Plejaden	
2.12.		
	14.12.	qirān 13

überprüfen und für den Rest des Jahres feststellen lassen. Die Angaben sind im Gregorianischen Kalender formuliert, bei den Munebbih beginnt ein Tag nach alter arabischer und orientalischer Tradition schon bei Sonnenuntergang des (nach westlicher Terminologie:) vorangegangenen Tages.

Tabelle 9 stellt erstmals seit der Befassung von E. Glaser mit den qirānāt (1885)[65] für ein konkretes Jahr die "emischen", lokalen qirān-Angaben den "etischen" (Gregorianischen Kalender-)Daten gegenüber. Auf der Grundlage

dieser Tabelle läßt sich nochmals explizieren: qirān 9 währte 1986 vom ersten sichtbaren Mond am 13.1. bis zum Neumond vor dem 11.2., also nahezu eine Lunation. Qirān 9 heißt so, weil sich in diesem Mondmonat der Vorübergang des Mondes an den Plejaden neun Nächte nach dem 13.1. (diesen mitgezählt) ereignete, nämlich am 21.1. Analog währte šahr 7 vom 11.2. bis zum Neumond vor dem 12.3. und heißt so, weil die qirān in diesem Mondmonat sieben Nächte nach dem 11.2. eintraten, nämlich am 17.2.

Nach dem (letzten sichtbaren) Spätuntergang der Plejaden (also mit dem Ende der ersten anwā'-Sequenz am Ḳāma), der Ende April/Anfang Mai eintritt, beginnt die Periode, in der die Plejaden unsichtbar sind. Sie setzte 1986 noch vor dem nächsten Neumond, also vor Beginn des daher nur induzierten šahr 1 ein. Die Periode bis zum nächsten sichtbaren Frühaufgang der Plejaden im Osten (erste Julihälfte) heißt bei den Munebbih am Ḳinna, was kl.ar. al-kinna, "die Bedekkung, das Verhülltsein" entspricht - ein Ausdruck, der für diese Zeit des "Verborgenseins der Plejaden" bereits im südlichen Ḥiǧāz und der daran anschließenden Tihāma dokumentiert ist.[66] Diese Periode entspricht im Prinzip dem, was E. Glaser und E. Betzler im Zentraljemen unter dem - mir etwas zweifelhaft erscheinenden - Begriff "layla wa lāš" gehört haben.[67] Wir werden sehen, daß am Ḳinna auch bei den Munebbih eine wichtige Periode ist.

Wie schon gezeigt wurde, setzt vor dem Spätuntergang der Plejaden der anwā'-Zyklus der Munebbih ein. Im Juli und August wird daher auch nach dem ersten sichtbaren Wiedererscheinen der Plejaden im Frühaufgang der Vorübergang des Mondes an ihnen noch nicht explizit beobachtet. Es gilt zu betonen, daß sich nach dem Frühaufgang von am Ḳāma sehr wohl qirānāt ereignen (1986: 31.7., 27.8.); diese werden aber nicht als Elemente des Kalenderteilsystems geführt. Die Unterbrechung des qirān-Teilsystems hat also sowohl astronomische wie nicht-astronomische Ursachen.

Die astronomischen Faktoren, die eine Unterbrechung des qirān-Zyklus verursachen oder zumindest nahelegen, sind von zweierlei Art. Zunächst sind die Plejaden in der Periode am Ḳinna überhaupt "verborgen", sie können in dieser Zeit auf keinen Fall beobachtet werden. Das Ende der anwā'-Periode von am Ḳāma ist der Beginn von am Ḳinna, und diese faktische Zeit des "Verborgenseins" ist der erste Teil der Gesamtdauer bis vor ᶜAšwa, in der die qirānāt nicht beobachtet werden. Zweitens sind die nuǧūm am simt eine Art von Mondkalender, ein šahr umfaßt eine Lunation. Damit würden sich im qirān-Kalender bei ununterbrochener Zählung alle Probleme stellen, die jedem Mondkalender in-

härent sind: Das mittlere Mondjahr ist etwas länger als 354 Tage und weicht damit vom Sonnenjahr erheblich ab. Daher würde eine ununterbrochene qirān-Zählung alljährlich eine Verschiebung gegenüber dem Vegetations- und Agrarzyklus bedeuten, was dem praktischen Hauptanwendungsbereich dieses Teilsystems entgegenstünde. Der Abbruch der qirān-Zählung und ihre Wiederaufnahme zu einem geeigneten, regelmäßig im Agrarjahr wiederkehrenden Zeitpunkt (ᶜAšwa), bietet hingegen die Möglichkeit, sowohl diese Problematik abzuschwächen, wie auch komplexe und überdies im Islam untersagte Schaltmechanismen zu umgehen, welche die Existenz schriftlicher Aufzeichnungen erfordern würden. In der Zeit der Nicht-Zählung wird die große Differenz zwischen Mond- und Sonnenjahr ausgeglichen, und zu einem im Agrarjahr stabilen naw', nämlich ᶜAšwa, wird erneut mit der qirān-Zählung begonnen. Insofern sind also am Ǩāma und ᶜAšwa notwendige Bestandteile auch des qirān-Teilsystems. Sie markieren im Agrarjahr stabil Anfang und Ende des qirān-Zyklus und seiner Unterbrechung. Ohne diese Unterbrechung würde die qirān-Zählung keinerlei Nutzen für den bäuerlichen Lebensrhythmus haben.

Nicht-astronomische Ursachen für die Dauer dieser "Unterbrechung" (die ihr Gegenstück in der "Überlappung" der beiden Fragmente im stēfin hat) liegen im Produktionsablauf in der Periode am Ǩinna und danach. Hier hat der Hirsezyklus seinen Höhepunkt erreicht, und das andere Teilsystem der anwā' wird vor allem für diese Zeit angewendet. Aufgrund seiner eigenen inneren Eigenschaften könnte das qirān-Teilsystems wesentlich früher wieder einsetzen, als dies tatsächlich geschieht, nämlich nach einer ersten Zählung im Juli bereits im August. Praktisch jedoch beginnt die qirān-Zählung frühestens im Oktober, dem Monat der Hirseernte, und eigentlich erst mit dem Spätaufgang der Plejaden. Dieser gilt als eigentlicher Anzeiger für den Neubeginn dieses Teilsystems und zugleich - wie wir sahen - für die Winterregen und die Winteraussaat. Vor ᶜAšwa, so erklärte man mir, gäbe es zwar auch qirānāt, aber außer im letzten šahr vor ᶜAšwa würde man sie nicht zählen. D a ß also eine stabile Unterbrechung im qirān-System erfolgt, ist dem Prinzip des Mondkalenders inhärent. W a n n diese Unterbrechungen erfolgen, ist durch den Hirsezyklus mit bedingt und wird durch die ohnedies gegebene Beobachtung der Plejaden nahegelegt, deren zwei markante Horizont-Ereignisse (am Ǩāma und ᶜAšwa) sich anbieten, seit sie auf den Beginn der Sommer- und Winteraussaat fallen. Diese konkrete Möglichkeit hat also eine bestimmte historische Tiefe.[68]

Während der letzten ᶜAllān-Sterne, vor ᶜAšwa, werden die Nächte bis zum ersten Vorübergang des Mondes an den Plejaden tatsächlich mitgezählt. Dieses

"Mitzählen" (ḥasaba, ḥisābin) ist nur ein einziges Mal im qirān-Zyklus notwendig; danach erhält jeder folgende Mondmonat den entsprechenden nächsten Namen der absteigenden Kardinalzahlenreihe.

Wir erkennen an Tabelle 7, daß das Jahr 1986 mit qirān 13 endete, und daher unser Jahr 1987 (keine Erhebungszeit) mit qirān 11 begonnen haben muß, und zwar nach dem Neumond vom 31.12. mit qirān am 11.1. Aus dieser (nicht im Feld erhobenen, sondern errechneten) Schlußfolgerung ergibt sich, daß der Jänner 1987 mit qirān 11 begann, während im Jänner 1986 qirān 11 schon am 12.1. endete: Die Kardinalnummern der Mondmonate verschieben sich also alljährlich mit diesen gegenüber dem Agrarjahr. Dieser theoretischen Schlußfolgerung entspricht die mir im Feld mitgeteilte Aussage der Munebbih, daß langfristig alle ungleichen Zahlen "zwischen 27 oder 25 und 1" zu Attributen der Mondmonate werden können, was daher auf der Zahl der Nächte (nämlich: 27) zwischen zwei Neumonden, in denen sichtbare qirānāt eintreten können, beruht. Bei dieser Terminologie eignet sich das qirān-Teilsystem daher nicht für allgemeine Aussagen von der Art, daß etwa Düngung für die Hirseaussaat "immer zu qirān 5" erfolge, diese Aussage trifft nur für das Jahr 1986 zu.
In der bei den Munebbih vorherrschenden Form werden die qirānāt also einmal im Jahr vor ᶜAšwa tatsächlich "beobachtet" und abgezählt; die Zahl dieses ersten Monats ist danach die Ausgangsbasis für die Benennung der folgenden Monate.
Vereinzelt stieß ich auch bei den Munebbih auf Ansätze einer "Standardisierung" der Zählung im qirān-Teilsystem. In dieser "standardisierten" Form wird in jedem Jahr der erste Mondmonat nach ᶜAšwa stets als "šahr 15" bezeichnet und von da an monatlich weiter bis am Ḳāma gezählt, also bis qirān 3 oder 1. Diese standardisierte Form verzichtet folglich auf das erste konkrete Mitzählen der Nächte bis zu den qirān bei ᶜAšwa und setzt den Namen des ersten Mondmonats nach ᶜAšwa einfach stereotyp, ohne jede wirkliche Beobachtung der qirānāt, mit 15 fest. Der Vorteil dieser bei den Munebbih seltenen Terminologie liegt in einer etwas stärkeren langfristigen Konstanz der Monatstermini im Agrarjahr und einer ausschließlichen Orientierung auf den Mond. Voraussetzung dafür ist allerdings, daß auf die Beobachtung der Plejaden (und die damit einhergehenden Konnotationen) weitgehend verzichtet wird.

Im Fall der vorherrschenden, "beobachteten" und nicht-standardisierten Fassung hingegen erkennen wir schon aus der Konzeption und Struktur des qirān-Teilsystems, welch hoher Symbolwert den Plejaden darin zukommt: Sie sind das Signifikans, welches das Mondalter markiert und dem Mondmonat seinen Na-

men gibt, und sie sind auch das Signifikans am Horizont, welches die Zählung im Mondjahr-Fragment abbricht und dann wieder beginnen läßt. Die Beobachtung astronomischer Phänomene als kognitive kulturelle und semantische Leistung erlaubt, im nicht-standardisierten qirān-Kalender die Plejaden als Signifikans und den Mond als Signifikat zu bezeichnen.

In diesem Teilsystem wird das Verstreichen von Zeit dadurch vergegenwärtigt, daß die Distanz zwischen Mond und Plejaden beobachtet wird. Diese Distanz kann durch Mitzählen der Nächte nach dem Neumond im Prinzip auch "gemessen" werden, was aber kaum öfter als das erwähnte eine Mal im ersten šahr vor ᶜAšwa notwendig ist; das Wissen um die absteigende Reihe ungerader Kardinalzahlen erspart also das dauernde Mitzählen des Mondalters. Somit ist die praktische Orientierung mit Hilfe der qirānāt wesentlich einfacher, als es zunächst den Anschein hat: Ein Mal vor ᶜAšwa wird das Mondalter bis zum Vorübergang der Plejaden gezählt. Danach weiß man den Namen jeder neuen Lunation bis am Ǩāma. Innerhalb eines šahr genügt ein Blick auf die aktuelle Mondphase zur zeitlichen Orientierung, die durch Abschätzung der optischen Distanz des Mondes zu den Plejaden bestätigt werden kann. Die "intellektuellen Bausteine" des qirān-Teilsystems sind also die Beobachtung der Bewegung von nur zwei gut sichtbaren Himmelsphänomenen, nämlich von Plejaden und Mond (Mondphasen, Spätuntergang und -aufgang der Plejaden, Konjunktionen und Vorübergänge) sowie die Kenntnis einer abstrakten (nur durch seltenes Mitzählen überprüften) Zahlenreihe. Mit Hilfe von nur zwei Himmelsphänomenen und einer Zahlenreihe gelingt es also auch in diesem Teilsystem, Zeit sinnlich, optisch und scheinbar räumlich zu vergegenwärtigen - allerdings nur mit Hilfe größerer, manchmal weniger überschaubarer optischer Räume am Himmelsgewölbe. Dies wird aber durch die leichte Handhabung der Kardinalzahlenreihe und die Konkretheit der Mondphasen aufgehoben.

Somit können wir zum Abschluß dieses Abschnittes die bisher untersuchten kalendarischen Eigenschaften der beiden Teilsysteme, anwā und qirānāt miteinander vergleichen, aus denen der Agrarkalender der Munebbih besteht:

Beide Teilsysteme sind darauf ausgerichtet, alljährlich wiederkehrende Perioden im Sonnen- und Agrarjahr zu identifizieren, zu markieren und sich in ihnen zu orientieren. Beiden Teilsystemen ist also keinerlei chronologische Zeitrechnung von einem Jahr auf das nächste inhärent. Sie implizieren daher keine "linearen" Konzeptionen von Zeit, in der der Hauptakzent auf die irreversiblen Abfolgen von Prozessen gelegt wird. Vielmehr steht die alljährliche Wiederkehr der glei-

chen Prozesse im Mittelpunkt dieser Konzeption, die folglich als "zyklisch" zu bezeichnen sind.[69] Beide Teile und Formen zyklischer Zeitvorstellung beruhen auf sinnlichen Wahrnehmungen und Beobachtungen von Himmelsphänomenen, indem das Voranschreiten von Zeit durch optische Raumeindrücke vergegenwärtigt wird. Schließlich sind beide Teilsysteme handhabbar, ohne daß fortlaufend mitgezählt werden muß. In der anwā'-Sequenz behilft man sich mit der ungefähren Orientierung durch meist fiktive 13-Tage-Abstände; für die qirānāt genügt nach dem Mitzählen im ersten Monat die Kenntnis der absteigenden Reihe ungerader Kardinalzahlen.

Im stēfin überlappen die Teile einander, zu Ende ḫarīf/Beginn des štāyin kann die Sternenbeobachtung "unterbrochen" sein. Beide Teile sind (im Verhältnis zu ihrem astronomischen Potential) als Fragmente konzipiert.

Beide Teilsysteme sind also zyklisch, fragmentarisch und räumlich-anschaulich, und sie kommen beide mit einem Minimum an notwendigen Zählvorgängen und ohne Schalttage aus. Diese intellektuelle Kulturleistung korrespondiert mit einer Gesellschaftsform, die wirtschaftlich auf der zyklischen Bestellung von Getreidefeldern beruht und sozial das schriftgebundene Spezialistenwissen auf ein Minimum beschränkt.

Wenden wir uns nun den Unterschieden zwischen beiden Kalenderteilen zu (Tabelle 10):

Die Rechnung nach den "weißen Sternen" erfordert die Kenntnis und Beobachtung von zehn verschiedenen Himmelsobjekten (das Sternbild ᶜAllān und neun andere Sterne und Sterngruppen), jene nach den "Sternen des Himmelsgewölbes" hingegen nur die von zwei verschiedenen Himmelsobjekten (Mond und Plejaden). Die "weißen Sterne" umfassen 17 Einzelereignisse (anwā'), die "Sterne des Himmelsgewölbes" hingegen nur 11 (9 Vorübergänge und 2 Horizont-Ereignisse). Bei den "weißen Sternen" wie bei den "Sternen des Himmelsgewölbes" werden je drei Typen von Himmelsereignissen gekannt; - bei ersteren Spätuntergang, Frühaufgang und Spätaufgang, bei letzteren Mondvorübergang, Spätuntergang und Frühaufgang. Das für die Rechnung mit den "weißen Sternen" erforderliche himmelskundliche Wissen ist insgesamt wesentlich umfangreicher (Identifikation von fünf Mal soviel Himmelsobjekten) und daher komplexer als jenes der "Sterne des Himmelsgewölbes" (bloß zwei besonders gut sichtbare Objekte).

Die "weißen Sterne" geben kürzere (mehrheitlich etwas unregelmäßige) Zeitabstände um die 13 Tage vor, die "Sterne des Himmelsgewölbes" implizieren hingegen längere Zeitabstände um 29 bis 30 Tage. Die "weißen Sterne" werden vor allem im arbeitsintensiven Hirsezyklus gerechnet, die "Sterne des Himmelsgewölbes" im viel weniger arbeitsintensiven Weizen(Emmer)/Gerste-Zyklus. Die Beobachtung derselben "weißen Sterne" zum selben Zeitpunkt resultiert in Datierungsvariationen an verschiedenen Orten, wobei sich je nach Standort und Blick auf den Horizont Unterschiede bis zu fünf Tagen ergeben können. Die Beobachtung derselben "Sterne des Himmelsgewölbes" zum selben Zeitpunkt resultiert in keinen nennenswerten Datierungsvariationen an verschiedenen Orten.

Tabelle 10: Unterschiede zwischen nuǧūm am bayẓāy (anwā') und nuǧūm am simt (qirān) bei den Munebbih

Vergleichskriterien	nuǧūm am bayẓāy	nuǧūm am simt
Typus und Synonym	anwā'	qirānāt
assoziierter Getreidezyklus	Hirse	Weizen (Emmer)/Gerste
nächtliche Beobachtungszeit	abends oder morgens	zwischen Abend und Morgen
vorwiegende Beobachtungsrichtung (Signifikat)	Horizont	Himmelsgewölbe (Mond)
Signifikans	verschiedene ekliptiknahe Sterne (Sterngruppen)	Plejaden
Farbassoziation	hell	dunkel
Anzahl der zu identifizierenden Himmelsobjekte	10	2
Anzahl der beobachteten Einzelereignisse	17	11
Kalendarischer Zeitrhythmus (in Tagen)	± 13	+ 29
Datierungsdifferenz im Raum (in Tagen)	< 4	< 1
durchschnitttliche Abweichung zum Sonnenjahr*) (in Tagen)	1	11

*) bei theoretischer Ausweitung des Teilsystems auf das ganze Agrarjahr

Die "weißen Sterne" sind, auf die zyklische Wiederholung des Agrar- und Sonnenjahres bezogen, exakter, da sie alljährlich zu annähernd den gleichen Zeitpunkten eintreten. Dieses Teilsystem könnte daher theoretisch auch auf das ganze Agrarjahr ausgeweitet werden, was allerdings eine noch weitere Aufblähung des dafür notwendigen Wissens erforderte und mit dessen gesellschaftlichem und schriftlosem Charakter tendenziell in Konflikt geriete. Die "Sterne des Himmelsgewölbes" weichen hingegen auf Grund der kürzeren Dauer des Mondjahres alljährlich vom Agrar- und Sonnenjahr ab, ihre Beobachtung wird alljährlich abgebrochen, um zu einem jahresstabilen naw' wieder aufgenommen zu werden. Ebenso verschiebt sich alljährlich die Teminologie der Mondmonate, was durch eine abstrahierende "Standardisierung" selten ausgeglichen wird.

Die "weißen Sterne" heißen so, weil in ihnen zehn verschiedene Himmelsobjekte als Signifikans gegenüber dem hellen Abend- oder Morgenhorizont als Signifikat beobachtet werden. Sie sind die "weißen Sterne der Hirse". Die "Sterne des Himmelsgewölbes" heißen so, weil in ihnen die Plejaden als Signifikans gegenüber dem Mond als Signifikat am Himmelsgewölbe und gegenüber dem Horizont zu Anfang und zum Ende ihres Zyklus beobachtet werden, sie sind die "dunklen Sterne der Winteraussaat".

Auf Grund dieser tabellarischen Gegenüberstellung lassen sich die beiden Teilsysteme in Kurzform so vergleichen: Das anwā'-System ergibt kürzere Zeitrhythmen und größere Genauigkeit zum Sonnenjahr, es erfordert aber umfangreicheres himmelskundliches Wissen und führt zu Datierungsunterschieden im Raum. Das qirān-System erfordert wenig himmelskundliches Wissen und ermöglicht einheitliche Datierungen im Raum, es resultiert in längeren Zeitrhythmen und weicht zyklisch und terminologisch vom Sonnenjahr ab.

Die Existenz von zwei Kalenderteilen mit unterschiedlicher Beobachtungsgrundlage weicht strukturell und terminologisch weitgehend vom Modell der manāzil ab. Der ungenauere qirān-Zyklus mit Zeitabständen im Rhythmus der Mondmonate ist in die weniger sicheren zyklonalen Winterregen plaziert. Er deckt die Periode des Weizen (Emmer)/Gerste-Zyklus ab, diese Getreidesorten werden gegenüber der Hirse seltener konsumiert. Abschnitt 3.2. hat belegt, daß dieser Zyklus insgesamt geringeren Arbeitsaufwand sowie Abfolgen von Arbeitsgängen in größeren Zeitabständen erfordert.
Für diesen Zyklus sind daher weniger komplexe zeitliche Orientierungsmittel erforderlich. Die Ausdehnung der qirān-Rechnung auf das gesamte Agrarjahr wür-

de ein komplexes System von Schalttagen und -monaten erfordern, stattdessen wird die Kalkulation zu stabilen Plejaden-Terminen alljährlich abgebrochen und wieder aufgenommen.

Dies bedingt alljährliche "Überlappungszeiten" zwischen anwā'- und qirānāt-Sequenzen, insbesondere um das Ende der qirān- und den Beginn der anwā'-Rechnung zu Beginn des stēf. In dieser Zeitperiode wird der qirān-Monat nach dem letzten Vorübergang des Mondes an den Plejaden vor deren Spätuntergang bis zum nächsten Neumond weitergezählt. Zugleich ist dieser Eintritt der Plejaden in ihren Spätuntergang aber bereits der Beginn der anwā'-Rechnung. Diese "Überlappungszeit" ist also ein typisches Wesensmerkmal derartiger zweigeteilter Kalender.

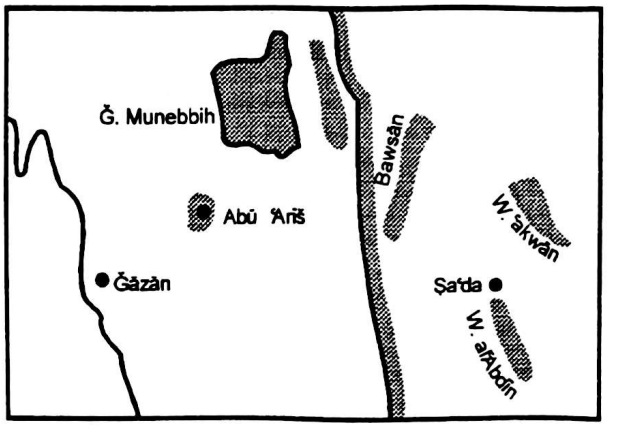
Der anwā'-Zyklus weist größere astronomische Genauigkeit auf und gibt kürzere Zeitabstände von etwa 13 Tagen vor. Er ist auf die Anbauzeit der Grundnahrungsmittel Hirse und Hülsenfrüchte bezogen. Der Nachweis wurde erbracht, daß dieser Hirsezyklus eine größere Anzahl einzelner Arbeitsgänge umfaßt, die in kürzeren Zeitabständen nacheinander durchgeführt werden müssen. Der arbeitsintensivere Teil des Agrarzyklus ist zeitlich in die sicheren monsunalen Hauptregenzeiten plaziert. Dies bestätigt die Auffassung der Munebbih, wonach die "weißen Sterne" für diese Hauptarbeitsperiode das bessere und genauere aide mémoire und zeitliche Orientierungsmittel darstellen. Zugleich sind der Ausdehnung der anwā'-Sequenz auf das gesamte Vegetationsjahr kognitive Grenzen gesetzt, da die Komplexität des dafür erforderlichen himmelskundlichen Wissens mit der oralen und gesellschaftlichen Form ihrer Übermittlung in Konflikt geraten würde.

Funktional bedingen also die beiden Kalenderteile einander. Zugleich weisen aber die Einbindung in Produktionsniveaus von unterschiedlicher Intensität und die strukturellen und etymologischen Eigenschaften der beiden Kalenderteile auf verschieden alte kulturhistorische Schichten ihrer Entstehung hin.

4.2. Der Agrarkalender der Munebbih im "West-Ost"-Vergleich

In diesem Abschnitt vergleichen wir den Agrarkalender der Munebbih mit jenen aus Regionen im Osten und Westen ihres Stammesgebietes.
Zunächst werden die einzelnen Kalendersysteme präsentiert und kurz kommentiert. Wir beginnen mit jenem, das auf Bawṣān praktiziert wird, und setzen mit den stadtnahen Regionen fort: Dies sind zwei Täler im Umland von Ṣaᶜda im Osten sowie Abū ᶜAriš im Westen.

Kartenskizze 6: Erhebungsgebiete der in Abschnitt 4.2 dokumentierten Sternenbilder



Die Daten aus Bawṣān und einem der Täler bei Ṣaᶜda beruhen auf eigenen Erhebungen. Wir fügen diesen beiden Fällen Modelle des jeweils gegebenen Produktionssystems hinzu, als einen von mehreren Indikatoren zur Beurteilung der jeweiligen Agrarkalender. Weiters begleiten kurze Anmerkungen zur jeweiligen lokalen Sozialstruktur die Präsentation und Analyse der Agrarkalender. Damit soll ein erster qualitativer Überblick der Kalendersysteme des nördlichen und nordwestlichen Jemen und der daran anschließenden Tihāma erarbeitet werden, wie in Kartenskizze 6 dargestellt.

4.2.1. Bawṣān

Bawṣān ist eine Hochfläche auf über 2000m ü.M., die den äußersten westlichen Rand des eigentlichen nördlichen Hochlandes bildet. Im Osten wird sie von zwei der höchsten Gipfel der Nordregion begrenzt, den Ğ. Ya'ṣawm und al-Aswad, von deren Osthängen karge, agrarisch wenig genutzte und stark gegliederte Hügel- und Tallandschaften zu den östlichen Becken hin verlaufen. In dieser Region liegen einige der traditionellen Eisenabbaustellen des Föderationsgebietes.

Im Westen hingegen stößt Bawṣān hart an den Steilabfall des Grabenrandes, der unmittelbar gegenüber dem Ğ. Munebbih zur Talsohle Madīna abfällt. Schon im 10. Jh. wird Bawṣān von al-Hamdānī erwähnt, und zwar als Gebiet, das hauptsächlich von Gruppen der Ğumāᶜa und auch von kleineren Raswān-Einheiten, also durchwegs von tribalen Verbänden der Ḫawlān b. Quḍāᶜa, besiedelt ist. Das "bayt" der Ğumāᶜa lag damals bei den Banū Naṣr. Zu Beginn des 17. Jh. wies Bawṣān bereits intensivere Beziehungen zu den zayditischen Sāda auf und

gewährte ᶜAlī b. al-Qāsim massive Unterstützung gegen die Türken.[70] Noch heute tragen manche Orte um Bawṣān Namen, die an jene Zeit erinnern. Es kann davon ausgegangen werden, daß sich spätestens seit damals die Beziehungen der tribalen Bevölkerung von Bawṣān zum zayditischen Staat und den Sāda festigten und allmählich den Charakter von "dezentralen Staatsbeziehungen" anzunehmen begannen.

Diese fruchtbare und kühle Hochebene ist heute ein relativ dicht besiedeltes Agrargebiet, dessen Bevölkerung sich mehrheitlich aus Stammesmitgliedern zusammensetzt, die ihrerseits nahezu ausschließlich den Ğumāᶜa angehören. Sāda und Ahl aṯ-Ṯulṯ bilden zwei starke Minderheiten mit Wohnorten am Rande der drei Hauptdörfer. In der regionalen Verbreitung von Architekturformen im Norden des Jemen bildet Bawṣān das westliche Randgebiet der Lehmarchitektur und die räumliche Übergangszone zur (am Ğ. Munebbih dann dominanten) Steinarchitektur[71]: Die Untergeschosse der Wohnhäuser und die Wehrtürme sind aus Stein, die Obergeschosse der Wohnhäuser hingegen in Lehmwulsttechnik errichtet. In sozialer Hinsicht (Siedlungsort von Sāda) wie auch unter materiellen Gesichtspunkten (Architektur), weist Bawṣān im Vergleich zum Ğ. Munebbih also stärkere Bezüge zum Zentralraum des nördlichen Hochlandes auf. Auch der auf Bawṣān gesprochene Dialekt und die hier getragene Tracht sind denen des Ṣaᶜda-Beckens weit ähnlicher als jenen der Munebbih. Die tribale Bevölkerung auf Bawṣān gehört den beiden Hälften an, aus denen sich der Stamm der Ğumāᶜa auch insgesamt zusammensetzt, nämlich den Naṣrīn und den Ḥilfīn.[72]

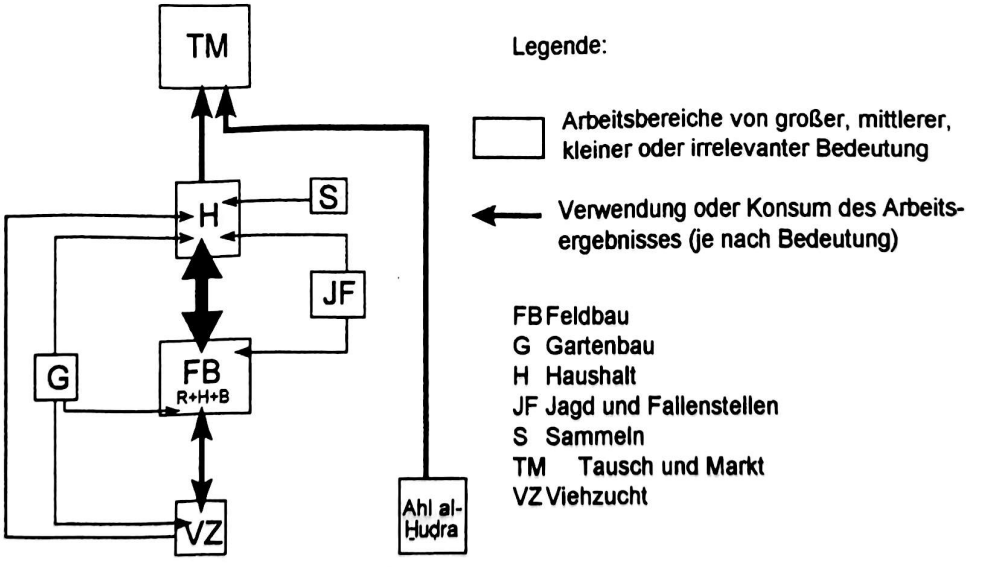
All dies ist eingebunden in die Tatsache, daß Bawṣān den relativ abgelegenen Westteil des Territoriums der Ğumāᶜa bildet, also des größten Stammes der Yahāniyya-Hälfte und auch der Gesamtföderation, in deren maǧlis aš-šuyūḫ auch sein Häuptling den Vorsitz führt. Das Territorium der Ğumāᶜa reicht nach Osten bis in die zentralen Becken. Dort liegen mit Maǧz, einer alten Garnisonsstadt der Imāme und dem heutigen Verwaltungszentrum des Ğumāᶜa-Distriktes, sowie mit Bāqim als Sitz des Šayḫ aš-šamal, ferner mit einer Reihe alter, von Sāda bewohnter hiǧra-Siedlungen wie Ġurāfa[73] oder Ḍaḥyān, die Hauptorte im Ğumāᶜa-Gebiet. Die Lage dieser Orte unterstreicht die starke soziale Vernetzung des gesamten Stammes der Ğumāᶜa mit den Gegebenheiten des eigentlichen Hochlandes und damit - in weit schwächerem Ausmaß - auch seiner auf Bawṣān siedelnden Untergruppe. In diesem Zusammenhang ist zu unterstreichen, daß auf Bawṣān kein Wochenmarkt abgehalten wird. Die lokalen Erzeugnisse, welche die Ahl aṯ-Ṯulṯ und die tribale Bevölkerung vermarkten können, werden zum Teil

von ihnen selbst, zum Teil von Händlern auf den Hauptmärkten der Region, darunter vor allem auf jenen im Ṣaᶜda-Becken, zum Verkauf angeboten. Dies bildet einen wichtigen ökonomischen Aspekt der insgesamt eher nach außen und nach Osten hin orientierten Interaktionsmuster der Bevölkerung auf Bawṣān.
Dabei ist auch die Rolle der Ahl aṯ-Ṯulṯ bemerkenswert, die auf Bawṣān Gemüse und Hülsenfrüchte anbauen, weshalb sie hier auch "Ahl al-ḫuḍra" oder "Ahl aṯ-Ṯūm" ("Gemüse"-oder "Knoblauch-Leute") genannt werden. Traditionellerweise gehören diese Felder entweder dem māl al-muslimīn oder tribalen Eigentümern, an die auf Grundlage eines derartigen "širka"-Verhältnisses Ernteanteile abgegeben werden.[74] Diese Ahl al-ḫuḍra haben damit eine agrarische Spezialisierung inne, die traditionell in keinem anderen Gebiet des jemenitischen Nordens von Ahl aṯ-Ṯulṯ ausgeübt wurde. Der Großteil des von den Ahl al-ḫuḍra auf Bawṣān angebauten Gemüses und die Hülsenfrüchte werden direkt nach Ṣaᶜda verhandelt, was auch auf die starke Einbindung dieser Bevölkerungsgruppe in den städtischen Zentralraum im Osten verweist.
Bezeichnenderweise umfaßt diese Spezialisierung auf Gemüse- und Hülsenfrüchte gerade jene Produkte, die in der hierarchischen tribalen Bewertungsskala des jemenitischen Nordwestens für Lebensmittel und Speisen an unterster Stelle rangieren[75]. Bawṣān präsentiert somit einen Spezialfall jener Form von "hierarchischer Arbeitsteilung", die an sich für das jemenitische Hochland (nicht aber für "periphere" Stämme wie die Munebbih) typisch ist. Die Grundlagen für diesen Spezialfall wurzeln in den agroklimatischen Rahmenbedingungen und im agrarischen Produktionssystem, das insgesamt auf Bawṣān gegeben ist.

Bawṣān wird von seiner Bevölkerung wie auch von jemenitischen Reisenden als die "kälteste Gegend" des Jemen bezeichnet. Die hier gegebenen klimatischen Verhältnisse sind ähnlich jenen oder gemäßigter als die, welche für die Gipfelregion des al-ᶜUrr beschrieben wurden. Wenn ich mit all der Vorsicht, die einem Laien angemessen ist, meine für dort ermittelten Richtwerte auf Bawṣān übertrage, gelange ich zu einem geschätzten Niederschlagsmittel von mindestens 1100 mm und zu Temperaturmittelwerten von 16-17° C in diesem flachen, ebenen Terrain, in dem kaum Terrassenfelder angelegt werden müssen. Diese äußerst gemäßigten agroklimatischen Verhältnisse erlauben eine starke ökonomische Orientierung der tribalen Bevölkerung auf den Weizenanbau bei Dominanz von reinem Regenfeldbau. Die istiġāṯa wird auf Bawṣān istisqā' genannt und (angeblich wegen der ohnedies häufigen Niederschläge) sehr selten durchgeführt. Nur auf den härteren Böden, vorwiegend am Rande der Hochfläche, wird Weizen in Fruchtfolge zu Hirse angebaut, ansonsten sät man aber auf denselben Feldern zweimal im Jahr Weizen oder einmal Weizen und einmal Emmer

aus, jeweils mit einer längeren Brachezeit dazwischen. Zwischen Weizen oder Emmer werden aber ebensowenig wie am Ğ. Munebbih Leguminosen eingesät. Diese Struktur des Feldanbaus der tribalen Bevölkerung auf Bawṣān bedingt also zweierlei: Erstens impliziert der dominante Weizen- und Emmeranbau, daß der Anbau von Leguminosen aus dem tribalen Produktionssystem "ausgelagert" und fast zur Gänze den Ahl al-ḫuḍra übertragen ist. Zweitens erzeugen die tribalen Bauern und die Ahl al-ḫuḍra auf Grundlage der günstigen ökologischen Voraussetzungen und der "hierarchischen Arbeitsteilung" alljährliche Überschüsse an Getreide und Leguminosen, die weit über den lokalen Bedarf auf Bawṣān selbst hinausgehen. Eine logische und wohl auch historische Voraussetzung dieser spezialisierten Aufgabenverteilung zwischen Qabā'il und Ahl al-ḫuḍra in der Landwirtschaft auf Bawṣān ist folglich der regelmäßige Marktabsatz der entsprechenden agrarischen Überschüsse. Dieser erfolgt zum Teil in Gegenden des Umlandes mit komplementärem Bedarf (andere Subzonen des Ğumāᶜa-Gebietes, Rāziḥ und Ġamar, SZ II am Ğ. Munebbih) und, wie erwähnt, in Ṣaᶜda selbst.[76]

Diagramm 7: Produktionssystem auf Bawṣān



Wasserzufuhr, in der Reihenfolge der Bedeutung:
R Regen
H Hangzuleitung (Felder in östlicher Lage unterhalb der Berge)
B Brunnenbewässerung

Die Viehzucht ist auf Bawṣān von untergeordneter Bedeutung und umfaßt vor allem Rinder und Kamele, also in erster Linie Tiere, die auch als Zugvieh am Feld eingesetzt werden. Für Kamele (und die wenigen Schafe und Ziegen) werden

die Hänge der Ǧ. Ya'ṣawm und al-Aswad als Weidefläche genutzt, die Rinder werden, außer zur Nachweidezeit, im Stall gehalten. Rinderfutter wird vor allem angebaut und nicht gesammelt, und zwar als Luzerne im hausnahen Gartenbau. Damit läßt sich dieses agrarische Produktionssystem analog zum verallgemeinerten Modell für die Munebbih (cf. Diagramm 3.2.) in Diagramm 7 darstellen.

Vor dem Hintergrund dieser Charakterisierung der traditionellen Landwirtschaft auf Bawṣān wenden wir uns dem Aufbau und der Terminologie des lokalen Agrarkalenders zu.

Der Agrarkalender auf Bawṣān ist wiederum in zwei Teilsysteme gegliedert, von denen eines auf der Beobachtung von Abenduntergängen und das andere von Mond-Vorübergängen an den Plejaden beruht. Diese beiden Teilsysteme werden allerdings "nuǧūm aṣ-ṣayf" (oder auch anwā') und "nuǧūm aš-šitā'" (oder auch qirānāt) genannt. Die nuǧūm aṣ-ṣayf korrespondieren mit der "Sommer"-Aussaat von Weizen oder Hirse, die nuǧūm aš-šitā' mit der "Winter"-Aussaat von Weizen, Emmer oder Gerste.

Tabelle 11: Agrarkalender auf Bawṣān

nuǧūm aṣ-ṣayf	nuǧūm aš-šitā'
(Jänner)	qirān 11
	qirān 9
	qirān 7
	qirān 5
al-Kāma (Anfang April)	
al-Kalb	qirān 3
al-Ǧawzā'	
al-Hanᶜa	
aḍ-Ḍirāᶜ	
aš-Šabūb	
ᶜAlib	
Suhayl("=al-Ǧabha")	
Ḫāmis ᶜAllān	
Sādis ᶜAllān	
Sābiᶜ ᶜAllān	
Ṯāmin ᶜAllān	
Tāsiᶜ ᶜAllān	
ᶜĀšir ᶜAllān	
al-Ḥādī	
ᶜAšwa (Anfang November)	qirān 15
	qirān 13

Nuǧūm aṣ-ṣayf

Den Horizont zur Beobachtung der Abenduntergänge bildet im Westen die hohe Silhouette des Ǧ. Munebbih. Daher werden die Horizont-Ereignisse derselben Sterne oder Sterngruppen etwas später als an der Ostseite des Ǧ. Munebbih, aber früher als von dessen Hauptkamm aus datiert. Das ebene und gleichförmige Terrain auf Bawṣān bedingt, daß sich von unterschiedlichen Beobachtungsstandorten aus hier keinerlei Datierungsdifferenzen im Raum ergeben.

Die anwā' werden hier ebenfalls vom Spätuntergang bis zum Spätaufgang der Plejaden beobachtet, also von al-Kāma bis ᶜAšwa.

al-Kāma (Kayma), al-Kalb und al-Ǧawzā' treten unter dieser Voraussetzung in gleicher Terminologie (von den dialektalen Unterschieden abgesehen) und Sequenz wie am Ǧ. Munebbih auf. Die letzten drei Tage von al-Ǧawzā' bilden die erste Hälfte der "ayyām as-sitt", in welche ein Großteil der Hirseaussaat im Frühjahr fällt. Die Beobachtung und Einhaltung dieser Zeitspanne ist allerdings durch die Dominanz des Weizenanbaus wesentlich weniger streng ausgeformt als am Ǧ. Munebbih, und eine Hirsesorte (ḏura ḥafīfa) wird überhaupt erst zwei bis drei Wochen später ausgesät.

al-Hanᶜa ist terminologisch und faktisch die Mondstation 6 der manāzil al-qamar, γ, ξ Geminorum.[77] Ich habe auf Bawṣān gelegentlich aber Mirzam als Synonym für al-Hanᶜa gehört, und zwar mit derselben Identifikation wie diese, also vom Ǧ. Munebbih auch darin verschieden.

aḍ-Ḏirāᶜ, aš-Šabūb und ᶜAlib entsprechen in Terminologie und Sequenz wieder dem Agrarkalender der Munebbih und dem dort darüber Gesagten. Nach ᶜAlib folgt auf Bawṣān schon der Frühaufgang von

Suhayl, was horizontbedingt ungefähr als gleichzeitiges Ereignis mit dem Beginn der Sternperiode von al-Ǧabha (Spätuntergang) konzipiert ist, der ganze Zeitabschnitt währt dementsprechend länger.[78] Al-Ǧabha ist der übliche Name für Mondstation 10.[79] Auf die häufige Assoziierung von al-Ǧabha und Suhayl um ein gemeinsames Datum in der arabischen Literatur hat schon Pellat hingewiesen[80], allerdings auf der Basis von angenommenen Frühaufgängen in Nordarabien. Landberg gibt seinerseits al-Ǧabha als raqīb von Suhayl an.[81] Beides könnte auf Bawṣān auch literarische Einflüsse auf den lokalen Sternenkalender und eine Abgehobenheit von seiner Beobachtungsgrundlage anzeigen.

Um ᶜAlib oder Suhayl erfolgt die Frühjahrs-Weizenaussaat, und zwar ohne einen stabilen Saattermin wie für die Hirse. Auf Suhayl folgt die

siebenteilige ᶜAllān-Sequenz, die hier wie am Ğ. Munebbih vom "5." bis zum "11." des ᶜAllān gezählt wird. Allerdings wird der Zeitabschnitt des 5. ᶜAllān hier, bedingt durch die vorausgegangene Gleichsetzung von al-Ğabha mit Suhayl, etwas früher und länger als am Ğ. Munebbih angesetzt. Im 8. ᶜAllān, oder danach, kann oft schon mit der Ernte des Frühjahrsweizen begonnen werden, im 9. oder 10. ᶜAllān mit der Hirseernte, die auch eine Hirseblatternte (širiyāf) inkludiert und ṣirāb heißt. Der knapp davor geerntete Weizen heißt deshalb (weil er knapp vor die Hirseernte, also vor as-ṣirāb, fällt) adjektivisch ṣirābī. Ṣirābī ist also eine Bezeichnung für Weizen, er wird zu Suhayl oder ᶜAlib ausgesät und im 8. Stern von ᶜAllān geerntet; ṣirāb hingegen ist die Hirseernte im 9. Stern des ᶜAllān.

Auf den letzten ᶜAllān-Stern folgt ᶜAšwa, das Ende der nuğūm aṣ-ṣayf und der Beginn des qirān-Zyklus.

nuğūm aš-šitā'

Schon aus Tabelle 1 geht hervor, daß auf Bawṣān die "standardisierte" Fassung der qirānāt dominiert. Wie erinnerlich, hat diese mit einer tatsächlichen Zählung ab der ersten Nacht nach Neumond bis zum Vorübergang des Mondes an den Plejaden eigentlich nichts mehr zu tun. Alljährlich nach ᶜAšwa werden einfach die Mondmonate mit den schon bekannten, gleichbleibenden Kardinalzahlattributen benannt. Nurmehr in diesen Zahlen und im Teminus "qirān" bleibt quasi ein Erinnerungsrest an die eigentliche empirische Grundlage dieses Teilsystems fortbestehen.

Nach Beginn von qirān 15 erfolgt die Winteraussaat, die zu qirān 5 geerntet werden kann.

Damit ergeben sich die in Tabelle 12 zusammengefaßten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Agrarkalendern auf Bawṣān (Ğumāᶜa) und bei den Munebbih.

Tabelle 12: Munebbih und Bawṣān: Vergleich der Agrarkalender

		MUNEBBIH	BAWṢĀN
ÜBEREINSTIMMUNG		• *ZWEITEILUNG* des Agrarjahres in zwei kalendarische Teilsysteme, die mit zwei Getreideanbau-Phasen korrespondieren und auf der anwā'-und qirān-Rechnung beruhen. In den anwā'-Zyklus fällt der Hirseanbau, die Zeitabstände im anwā'-Zyklus sind mehrheitlich unregelmäßig. • *DIE PLEJADEN-EREIGNISSE* Kāma und ᶜAšwa markieren Anfang und Ende der beiden Teilsysteme. • *IN SEQUENZ UND TERMINOLOGIE* stimmen die Abschnitte des anwā'-Zyklus prinzipiell überein: (Kāma, Kalb, Ǧawzā'), (Dirāᶜ, Šabūb, ᶜAlib), (5.-11. ᶜAllān).	
UNTERSCHIEDE	anwā'	• nuǧūm am bayẓāy • ayyām am sitt für Hirseanbau streng eingehalten • nach am-Ḳalb folgen al-Ǧawzā' und Mirzam • am Stadd (=Ǧabha) "Suhayl"	nuǧūm aṣ-ṣayf ayyām as-sitt für Weizenanbau irrelevant, für Hirseanbau lose beachtet nach al-Kalb folgen al-Ǧawzā' und al-Hanᶜa "Ǧabha" = "Suhayl"
	qirānāt	nuǧūm am simt beobachtende Fassung dominant	nuǧūm aš-šitā' standardisierte Fassung dominant

Man könnte das Gesamtergebnis von Tabelle 12 dahingehend zusammenfassen, daß die Gemeinsamkeiten gegenüber den Unterschieden zwischen beiden Agrarkalendern dominieren. Die Unterschiede auf Bawṣān bestehen in einer "jahreszeitlichen" Terminologie für beide Teilsysteme, in der standardisierten Fassung der qirānāt, einer geringeren Bedeutung von istisqā' und ayyām as-sitt sowie in der literarisch belegten Gleichsetzung der Sternperioden von Suhayl mit al-Ǧabha und der Ersetzung des "echten, ursprünglichen" Mirzam am Ǧ. Munebbih durch die 6. Mondstation, al-Hanᶜa. Vor dem Hintergrund dessen, was zu Geschichte, Sozialstruktur und Produktionssystem auf Bawṣān mitgeteilt wurde, deuten diese Unterschiede gleichfalls auf das Hochlandbecken hin.

4.2.2. Umland von Ṣaᶜda

Für Bawṣān lagen bisher keinerlei ethnographische Angaben vor, weshalb soeben erstmals eine kurze Charakterisierung dieses Gebietes gegeben wurde. Für die Stadt Ṣaᶜda und ihr Umland stellt sich diese Notwendigkeit für unsere Zwecke nicht, da darüber ein mittlerweile recht dichter Bestand von Dokumentationen und Analysen vorliegt. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von E. Niewöhner, J. Heiß, G. Bédoucha, L. Kuczynski, G. Schweizer und meine eigenen, gemeinsam mit J. Heiß erstellten Beiträge.[82] Es genügt folglich daran zu erinnern, daß Ṣaᶜda der Sitz der ersten zayditischen Imāme des Jemen und seit dem 9. Jh. das geistige und oft auch das politische Zentrum der Zaydīya in Südwestarabien gewesen ist.

Da wir uns mit Agrarkalendern und nicht mit städtischem Gelehrtenwissen befassen, wählen wir das hier zu untersuchende Datenmaterial aus dem bäuerlichen Umland der Stadt. Dabei kann auf eigene publizierte Erhebungen im W. al-ᶜAbdīn und auf die Arbeit von G. Bédoucha über das W. ᶜIkwān zurückgegriffen werden.[83]

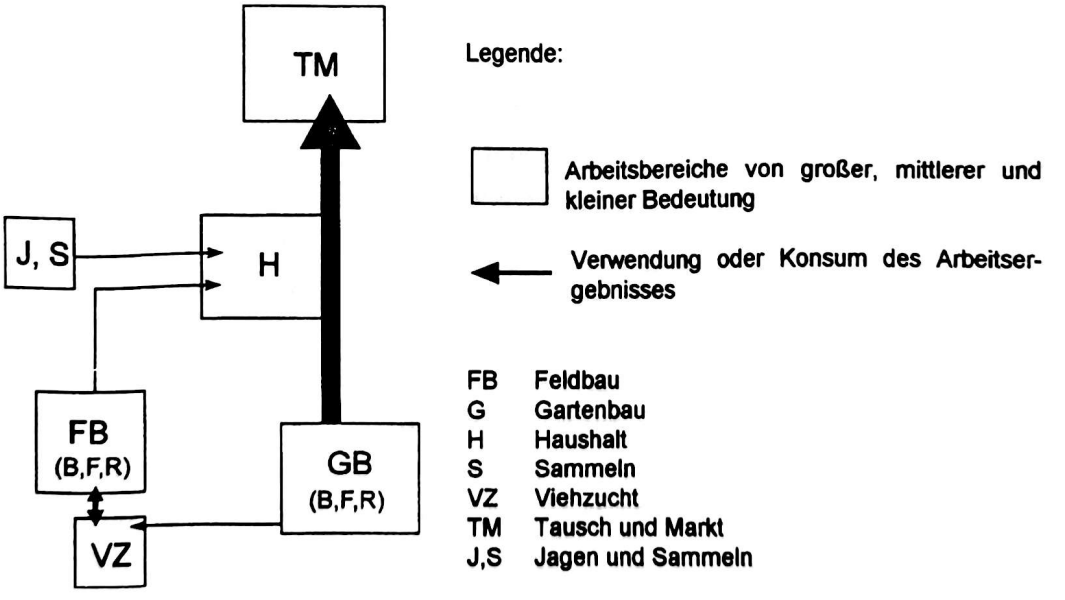
Das W. al-ᶜAbdīn ist ein südsüdöstlicher Zulauf in das Becken von Ṣaᶜda und mündet etwa 3,5 km von der Stadt entfernt in dieses. Das Tal zählt zum Südostteil des Stammesgebietes der Ṣaḥār, dem bekanntesten der Furūḍ-Stämme der Ḥawlān b. Quḍāᶜa. Die Ṣaḥār sind jener Stamm, in dessen Territorium Ṣaᶜda liegt, das er als hiğra traditionellerweise zu beschützen verpflichtet war. Dementsprechend intensiv sind seine geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen zur Stadt, zu deren Oberschicht Angehörige der berühmtesten Sāda-Familien des Landes zählen. Dem ist noch hinzuzufügen, daß an der Mündung des W. al-ᶜAbdīn die schon bei al-Hamdānī erwähnte hiğra Raḥbān liegt.[84] Zur Kurzcharakterisierung der Landwirtschaft des Tales geben wir wieder, was 1986 über das al-ᶜAbdīn und dessen Bewohner zusammengefaßt wurde: "Die al-ᶜAbdīn verkaufen ein schmales Spektrum hochspezialisierter Gartenbauprodukte. Die Stadt (Ṣaᶜda) selbst und ihr Umland wären kein ausreichender Absatzmarkt für die Erzeugnisse der al-ᶜAbdīn gewesen. Voraussetzung für ihre weitreichende Spezialisierung im Gartenbau ist der Fernhandel, der durch und über die Stadt organisiert wird. Mit dem Erlös decken die al-ᶜAbdīn nahezu alle ihre Bedürfnisse an Handwerks- sowie an landwirtschaftlichen und tierischen Erzeugnissen ab. Ein Teil dieser von den al-ᶜAbdīn vom Markt benötigten Güter konnte durch komplementäre Spezialisierung anderer Zonen des städtischen Umlandes erzeugt werden. (...) Der Markt von Ṣaᶜda und die ihn kontrollierende Macht fungieren für die al-ᶜAbdīn als eine vermittelnde Instanz zwischen ihnen, dem komplementär

spezialisierten Umland und dem Fernhandel. Für die al-ᶜAbdīn war und ist daher die Stabilität des Marktes von Ṣaᶜda der Garant für ihre eigene Existenz als marktorientierte Gartenbauern. Gegen Krisen und Zusammenbrüche dieses Marktes haben sie sich durch Aufrechterhaltung ihres Subsistenzsektors abgesichert."[85]

Wir können die al-ᶜAbdīn auf Grund der genannten historischen, sozialen und ökonomischen Faktoren als Beispiel für einen jener tribalen Verbände ansprechen, die langfristig dem direkten Einflußbereich des "zentralen" Sitzes einer traditionellen Staatsmacht ausgesetzt gewesen sind.

Das traditionelle Produktionssystem der al-ᶜAbdīn erzielt nicht bloß regelmäßige, über die Subsistenz hinausgehende Überschüsse wie jenes auf Bawṣān, es ist vielmehr von der Existenz eines umverteilenden, stabilen Marktes mit Anschluß an den Fernhandel abhängig. Dieses System ist in Diagramm 8 dargestellt.

Diagramm 8: Produktionssystem im W. al-ᶜAbdīn



Wasserzufuhr, in der Reihenfolge der Bedeutung:

B Brunnenbewässerung
F Flutbewässerung
R Regen und Hangzuleitung (am Talrand)

Im Gartenbau, dem in diesem Produktionssystem völlig dominierenden Arbeitsbereich mit Hauptakzenten auf Trauben- und Nutzholzanbau, wird Zugvieh nur wenig benötigt. Pro Haushalt reicht meist ein Rind als Zugkraft bei der Brunnenbewässerung (heute von Motorpumpen abgelöst) und auf den wenigen Getreidefeldern. Viehfutter wird wiederum als Luzerne im Gartenbau angebaut. Jagd, Fallenstellen und Sammeln spielen eine äußerst untergeordnete Rolle. Der marginale Feldbau umfaßt eine Hirseaussaat im Sommer und eine Weizen- und Gersteaussaat im Winter, die Ernten dienen dem häuslichen Konsum. Auch im Feldbau dominiert die Brunnenbewässerung, die im Frühjahr und Sommer durch Flutbewässerung ergänzt werden kann. Im Gegensatz zu Bawṣān und dem Ğ. Munebbih, wo Regenfeldbau und gesellschaftliches Wissen um den Agrarkalender vorlag, sind dessen soziale Träger hier Spezialisten (ḥāsibīn), in der Regel ein oder zwei ältere Männer im Dorf. Bei Dominanz von Brunnenbewässerung ist die Abhängigkeit von direkten Niederschlägen scheinbar geringer; im W. al-ᶜAbdīn ebenso wie in einzelnen Fällen des südlichen Ḥiğāz und des zentralen Hochlandes genügt daher ein Kalenderspezialist, der die Funktion eines zeitlichen Korrektivs für die agrarischen und hortikulturellen Aktivitäten seines Dorfes erfüllt. Die übrigen Dorfmitglieder verlassen sich für die zeitliche Ansetzung ihrer Arbeitsgänge vor allem auf ihre eigene Erfahrung und konsultieren den Spezialisten, der keinerlei Machtfunktion innehat,[86] nur fallweise, insbesondere bezüglich des Zeitpunktes der ersten Brunnenbewässerung.
Der Spezialist ist also selbst ein Mitglied der dörflich-tribalen Gemeinschaft, aber hinsichtlich des Sternenkalenders steht er in besonders engem Kontakt mit städtischen Gelehrten, wie ich zweimal selbst erlebte, als dörfliche Spezialisten ihrerseits in Zweifelsfällen nach Raḥbān und Ṣaᶜda gingen, um sich mit dortigen Gelehrten zu beraten.

Der Agrarkalender aus dem W. al-ᶜAbdīn ist in nahezu gleicher Form auch im angrenzenden, noch näher bei Ṣaᶜda gelegenen Becken von Ġurās am Südostrand des Ṣaᶜda-Beckens in Gebrauch, wo andere Gruppen von Ṣaḥār-Bauern tätig sind, deren Produktionssystem gleichfalls stark marktorientiert ist, aber nicht auf Gartenbau und nicht überall auf der Dominanz von Brunnenbewässerung beruht. Wir geben den im W. al-ᶜAbdīn erhobenen Agrarkalender in Tabelle 13 wieder. Dem ist vorläufig unkommentiert der von G. Bédoucha veröffentlichte Agrarkalender aus dem W. ᶜIkwān zur Seite gestellt.[87]

Der Hauptunterschied zu den bisher behandelten Agrarkalendern vom Ğ. Munebbih und aus Bawṣān springt sofort ins Auge: Die qirān-Zählung im "Winter" ist verschwunden; stattdessen ist dieselbe Sequenz von Sternnamen

(Frühaufgänge) des "Sommers" auch im Winter ein zweites Mal eingeführt (Spätaufgänge). Im Umland von Ṣaᶜda wird also das gesamte Agrarjahr auf Grundlage der anwā' bezeichnet und gezählt.

Dabei sagte man mir im W. al-ᶜAbdīn die Abfolge von Sternnamen inklusive der hier wiedergegebenen Nummerierung, also zweimal von 1 bis 14, auf. Hier gilt "2x14" als numerische Orientierung; auf Grund der einführenden Hinweise im ersten Abschnitt dieses Kapitels ist erinnerlich, daß "28" auch die Gesamtzahl der kodifizierten "manāzil" der klassischen arabischen Literatur ist. Die erste Sequenz von 14 "Sommersternen" wird als Frühaufgänge beobachtet; für die "Wintersterne" werden etwa ein halbes Jahr später die Abendaufgänge derselben Sterne (Sterngruppen) nochmals 14 mal beobachtet. Damit wird die Ausweitung des relativ komplexen anwā'-Wissens auf das Gesamtjahr bewerkstelligt, ohne daß sich der tribale Bauer oder Spezialist des Ṣaᶜda-Beckens deshalb 28 verschiedene Sterne (Sternbilder) merken muß, er kommt vielmehr mit der Hälfte dieser Zahl aus.

Auch hier exisiert also eine "Zweiteilung" des Agrarjahres wie auf Bawṣān und am Ǧ. Munebbih, und die beiden Jahreshälften tragen überdies dieselbe "jahreszeitliche" Bezeichnung wie auf Bawṣān. Im Agrarkalender des Umlandes von Ṣaᶜda sind allerdings beide Jahreshälften nach den Früh- und Spätaufgängen der anwā' aufgebaut, die qirānāt sind verschwunden und ebenso die besondere Bedeutung der Horizont-Ereignisse der Plejaden als Markierer von Anfang und Ende beider Jahreshälften.

Behandeln wir nun die terminologische Sequenz aus dem W. al-ᶜAbdīn und dem W. ᶜIkwān. Ohne daß wir auf Bédoucha's Transskription eingehen, ist die weitgehende Übereinstimmung der beiden Agrarkalender aus dem Umland von Ṣaᶜda offenkundig.

an-Naṯḥ und al-Buṭayn. an-Naṯḥ hat dieselben Radikale wie an-nāṭiḥ und an-naṭiḥ, nach P. Kunitzsch bereits bei Ibn Qutayba im 9. Jh. erwähnt, ein anderer Name für die beiden aš-Šaraṭān genannten Sterne, welche die 1. Mondstation bilden. Wörtlich bedeutet der Terminus "das Stoßen", gemeint ist das Stoßen mit dem Horn des Widders.[88] Die Identifikation, die ich im Ṣaᶜda-Becken in keinem Fall überprüfen konnte, schwankt in der Literatur je nach arabischer oder ptolemäischer Konzeption des Widders zwischen βα und βγ Arietis.[89] Ich selbst erhielt zu an-Naṯḥ allerdings im W. al-ᶜAbdīn nur höchst vage und verschwommene Hinweise und gewann den Eindruck, daß man nur den Sternnamen, aber keinerlei

damit bezeichnetes reales Himmelsphänomen kenne. Auch P. Kunitzsch schreibt: "In anderen Fällen, wie gerade z.B. bei aš-Šaraṭān, ist bei bestem Willen eine einwandfreie Identifizierung nicht möglich, weder einst Ṣūfī noch heute

Tabelle 13: "Winter"- und "Sommersterne" im Umland von Ṣaᶜda

Wādī al-ᶜAbdīn	Wādī ᶜIkwān
I. Nuǧūm aṣ-Ṣayf	
1) an-Naṯḥ	en natah eṣ-ṣêf
2) al-Buṭayn	el-baṭen
3) aṯ-Ṯurayyā	eṯ-ṯorayâ
4) al-Kalb	el-kelb
5) al-Ǧawzā'	ej-jawzā
6) al-Hanᶜa	el-hanaᶜah
7) aḍ-Ḍirāᶜ	eḍ ḍrâᶜ
8) aš-Šabūb	eš-šabūb
9) ᶜAlib	ᶜaleb
10) al-Ǧabha	shayl
11) Suhayl	er-râbiᶜ
12) Ḫāmis ᶜAllān	el-ḫâmis
13) Sādis ᶜAllān	es-sâdis
14) Sābiᶜ ᶜAllān	es-sâbeᶜ
II.Nuǧūm aš-Šitā'	
an-Naṯḥ	natah eš-šitâ'
al-Buṭayn	à nouveau la
at-Ṯurayyā	même succession
al-Kalb	des étoiles
al-Ǧawzā'	jusqu´
al-Hanᶜa	es-sâbeᶜ
aḍ-Ḍirāᶜ	
aš-Šabūb	
ᶜAlib	
al-Ǧabha	
Suhayl	
Ḫāmis ᶜAllān	
Sādis ᶜAllān	
Sābiᶜ ᶜAllān	

uns".[90] Es scheint mir durchaus möglich, daß hier eine rein theoretische Bezugnahme auf den "offiziellen" Beginn der manāzil-Sequenz vorliegt, ohne daß dem reale Beobachtung entspräche.
Al-Buṭayn ist das "Bäuchlein" des Widders, drei (oder mehr) Sterne von Aries, welche die 2. Mondstation bilden.[91] Die Sequenzen der beiden Jahreshälften beginnen also jeweils mit der 1. und 2. Mondstation und nicht mit

aṯ-Ṯurayyā und al-Kalb, die im Ṣaᶜda-Becken die dritte und vierte Stelle in der lokalen Sequenz haben, also analog zu ihrer Stellung als 3. und 4. der Mondstationen.
An der Terminologie fällt auf, daß die Plejaden hier nicht mit ihrem sonst im Jemen häufigen, alten semitischen Namen al-Kāma bezeichnet werden, sondern mit dem in ganz Arabien und in der Literatur vorherrschenden, seinerseits "echten, ursprünglichen" Namen.[92] Diese Ersetzung von "al-Kāma" durch "aṯ-Ṯurayyā" im Umland von Ṣaᶜda korrespondiert zur hier gegebenen, oben aufgezeigten geringeren Bedeutung, die den Plejaden insgesamt zugewiesen ist.
Andererseits wird unsere am Ğ. Munebbih vollzogene Identifikation von al-Kalb mit α Tauri ("Aldebaran") durch die im Ṣaᶜda-Becken vorliegende Anordnung der ersten vier Mondstationen bestätigt. Bemerkenswert ist ferner, daß der Terminus al-Kalb im Gegensatz zu al-Kāma im Ṣaᶜda-Becken sehr wohl beibehalten und durch keinen der im Zentraljemen oder in Nord- und Westarabien sonst üblichen Namen (ad-Dabarān, al-Ḥādī, at-Tābiᶜ, aṯ-Ṯawr[93]) ersetzt wird.

al-Ğawzā', al-Hanᶜa entsprechen in der Abfolge nach al-Kalb, in Terminologie und Identifikation dem entsprechenden Abschnitt auf Bawṣān. Ğawzā' ist der erwähnte altertümliche Name für das ptolemäische Bild der Zwillinge, das in Arabien jedoch im Orion konzipiert ist. Haqᶜa, oder Haqᶜat al-Ğawzā', Mondstation 5, ist eine Bezeichnung jüngeren Alters, die auch im Umland von Ṣaᶜda und auf Bawṣān ungebräuchlich ist. Hanᶜa ist Mondstation 6.[94] Wie wir sehen werden, umfassen die ersten acht Elemente der anwā'-Sequenz im Umland von Ṣaᶜda die Mondstationen 1 bis 8, mit der einzigen Ausnahme von al-Ğawzā'. Dies verleiht der am Ğ. Munebbih getroffenen Identifikation für al-Ğawzā' zusätzliche Validität. Da mit al-Haqᶜa in der Literatur üblicherweise der erste Stern des Orion gemeint ist, verweist dies in Bestätigung der von Kunitzsch vertretenen Auffassung auf eine jüngere Konzipierung von Mondstation 6 aus dem Orion und al-Ğawzā' heraus; diese hypothetische jüngere Entwicklung müßte außerhalb des Jemen angenommen werden, also wohl in Nordarabien, und scheint sich im jemenitischen Hochland dann rückwirkend nicht mehr durchgesetzt zu haben.

aḍ-Ḏirāᶜ, aš-Šabūb, ᶜAlib ensprechen in Sequenz, Terminologie und Identifikation den entsprechenden Abschnitten der anwā'-Teilsysteme auf Bawṣān und am Ǧ. Munebbih. aḍ-Ḏirāᶜ ist Mondstation 7 und aš-Šabūb der regionale Name für an-Naṯra, Mondstation 8. Mit aš-Šabūb endet die (bis auf al-Ǧawzā') ununterbrochene Abfolge der Mondstationen in der anwā'-Sequenz des Umlandes von Ṣaᶜda. Wie für al-Kalb wird hier der im westlichen Bergland gebräuchliche Name dem literarisch üblichen an-Naṯra, vorgezogen. ᶜAlib ist der bislang als Sirius identifizierte jemenitische Name für diesen hellsten Stern.

al-Ǧabha, Suhayl. Im W. al-ᶜAbdīn werden die anwā' von Mondstation 10, der "Stirn" (des Löwen) und von Canopus als zwei aufeinanderfolgende, verschiedene und ungleich lange Zeitabschnitte betrachtet, also ebenso wie am Ǧ. Munebbih. Für Mondstation 10 wird hier allerdings, wie schon auf Bawṣān, der literarisch belegte Name verwendet, so daß sich "am Stadd" bei den Munebbih durch diesen West-Ost-Vergleich als Lokalterminus jenes Stammes erweist. Im W. ᶜIkwān werden Suhayl und al-Ǧabha, wie schon auf Bawṣān und durch die Literatur dokumentiert, zu ein und demselben Zeitabschnitt zusammengefaßt. Darauf beruhen die nun folgenden Unterschiede der anwā'-Sequenzen zwischen dem W. al-ᶜAbdīn und dem W. ᶜIkwān.

ᶜAllān. Die Sterne der Ursa Maior werden, auf Grund der unterschiedlichen Konzipierung von al-Ǧabha und Suhayl, im W. al-ᶜAbdīn als 12., 13. und 14., im W. ᶜIkwān hingegen als 11. bis 14. Element der anwā'-Sequenz gerechnet. Im W. al-ᶜAbdīn beginnt man daher erst mit dem "5. des ᶜAllān" nach den getrennt beobachteten al-Ǧabha und Suhayl; im W. ᶜIkwān wird hingegen schon ein "4. des ᶜAllān" nach dem gemeinsam klassifizierten al-Ǧabha/Suhayl-Abschnitt gerechnet. De facto ergeben sich daraus Datierungs- und Periodenlängen-Differenzen nur zu Beginn der ᶜAllān-Sequenz, die aber ab dem 5. ᶜAllān-Stern wieder verschwinden. Mit dem 7. ᶜAllān endet in beiden Tälern die Jahreshälfte.

Im W. al-ᶜAbdīn wird aḍ-Ḏirāᶜ im Sommer als der gebräuchlichste Zeitpunkt der Hirseaussaat angesehen. Die Hirseaussaat kann auch im Stern davor, also zu al-Hanᶜa, oder danach, also zu aš-Šabūb erfolgen. Insgesamt werden jedoch als günstigste, erfolgversprechendste Aussaat-Tage die sogenannten "aṯ-ṯamāniya al-bayḍā'", die "weißen Acht" angesehen. Darunter werden die letzten vier Tage von al-Hanᶜa und die ersten vier von aḍ-Ḏirāᶜ verstanden. Auch in der Winteraussaat gilt aḍ-Ḏirāᶜ (aḍ-Ḏirāᶜ aš-šitā') als günstigster Saattermin für Weizen und Gerste. Im dominanten Weintrauben-Gartenanbau (ḥaṯīb al-ᶜaynab) liegt die

Ernte als Hauptarbeitszeit im (Sommer-)ᶜAllān, das Beschneiden der Trauben erfolgt im (Winter-)ᶜAllān.

Das W. ᶜIkwān ist Bestandteil des äußersten Westrandes des Stammesgebietes der Wā'ila, deren tribales Kerngebiet um Waṭan al-Maqāš und die Wadi's von Ḥišwa und al-ᶜAqīq J. Heiß und ich 1983 in materieller Hinsicht untersucht haben.[95] Die Wā'ila gehören nicht den Ḫawlān b. Quḍāᶜa an, sondern bilden die nordöstlichste Gruppe der großen, vor allem zentraljemenitischen Hamdān-Föderation, deren Bakīl-Hälfte sie sich zuordnen.[96] Ihr Hauptsiedlungsgebiet ist das Oasen- und Steppenland zwischen Nağrān und Ṣaᶜda, sodaß sie in ihrer Geschichte immer wieder auch die wichtige Verkehrs- und Handelsroute zwischen diesen beiden alten geistigen und wirtschaftlichen Zentren südarabischen städtischen Lebens kontrollieren konnten.

Dementsprechend ist die Interaktion von derart stadtnah siedelnden Wā'ila-Gruppen wie jene im W. ᶜIkwān zu interpretieren, wo auch vereinzelte Sāda-Familien siedeln. Nach Bédoucha's Angaben handelt es sich bei der tribalen Bevölkerung um Getreidebauern, die im Sommerzyklus Hirse als Hauptfeldfrucht und im Winter Weizen und Gerste auf denselben Feldern anbauen. Auch hier wird somit das nun schon gut bekannte System der Fruchtfolge betrieben. Die agrarische Wasserzufuhr ist von Flutbewässerung dominiert und um Brunnenbewässerung ergänzt, welche im Zug der landwirtschaftlichen Modernisierung immer mehr an Bedeutung gewinnt. Zugvieh und Arl sind heute bereits weitgehend durch den Einsatz von Maschinen abgelöst. Der Getreideanbau dient hauptsächlich der Selbstversorgung der tribalen Haushalte, während eingesammeltes Nutzholz, Vieh und in bescheidenem Maß auch Gartenprodukte mehr oder minder regelmäßig auf den Markt in Ṣaᶜda verkauft werden.[97]

Wir haben die grundlegende Übereinstimmung des Agrarkalenders im W. ᶜIkwān mit dem des W. al-ᶜAbdīn hinsichtlich seines Aufbaus und seiner Terminologie sowie einige Unterschiede bereits dargelegt und können nun auf weitere Details in Bédoucha's dichter Dokumentation eingehen.

Auch im W. ᶜIkwān markieren "eṯ-ṯamân el-byaḍ" die "acht Weißen", die Hirseaussaat. Sie umfassen gleichfalls die vier letzten Tage von al-Hanᶜa und die vier ersten von aḍ-Ḍirāᶜ. "Nun ist mit diesen acht Tagen ein einzelner anderer, ihnen vorausgehender Tag assoziiert, genannt el-yom el-farâdî, "der getrennte, einzelne Tag", der dem letzten Tag von jawzâ entspricht; "getrennt", weil die neun folgenden Tage, die ersten von hanaᶜah, für die Aussaaat wenig günstig sind:

Die Bauern sind diesbezüglich bestimmt, es wäre Beweis einer wirklichen Unachtsamkeit, in dieser Periode zu säen. Wenn die acht Tage der "weißen Woche" kommen, sind alle wieder auf den Feldern. Über das Risiko (in den Augen einiger ist es eine Gewißheit) einer mäßigen Ernte hinaus liegt in der Aussaat zur falschen Zeit noch ein weiteres, nämlich jenes, seine Früchte von Tieren (nâgiz) überfallen zu sehen. Dies geht so weit, daß jene Felder, auf denen nicht zu el-yom el-farâdî oder eṯ-ṯamân el-byaḍ gesät worden ist, einen Namen haben: mzâraᶜ el-ġurâb, "die Felder des Raben". Die Vögel, die im Wâdî schon zur Zeit von jawzâ erschienen sind, wenn die Erde feucht ist, finden sich dort in großer Zahl ein (...), wenn Sirius (ᶜAlib) scheint."[98]

In dieser strengen Einhaltung der "acht Weißen" erkennen wir wichtige Parallelen zum Ğ. Munebbih: Auch hier muß derjenige, der den stellar definierten Termin der Hirseaussaat nicht einhält, mit bösen Folgen rechnen. Allerdings sind die "acht Weißen" um zwei Tage länger als die "ayyām am sitt" auf Bawṣān und am Ğ. Munebbih, und sie haben zusätzlich noch einen vorgezogenen Ausweichtermin, den "getrennten Tag". Dieser faktische Unterschied ist im Licht der größeren Variabilität der Niederschläge (und der damit einhergehenden Fluten) im Ṣaᶜda-Becken gegenüber dem Grabenrand interpretierbar.

Gegenüber der losen und flexiblen Handhabung der "sechs Tage" auf Bawṣān und der "weißen Acht" im W. al-ᶜAbdīn stellen wir also im W. ᶜIkwān ebenso wie am Ğ. Munebbih die strenge Beachtung des Hirsesaattermines fest, dessen Verletzung Unheil nach sich zieht.

Da auf Bawṣān der Weizenanbau und im W. al-ᶜAbdīn der Weinanbau dominiert, während am Ğ. Munebbih ebenso wie im W. ᶜIkwān der Hirseanbau vorherrscht, ergibt sich daraus eine wichtige Korrelation. **Wo die Hirseaussaat bei tribalen bäuerlichen Verbänden im Norden und Nordwesten des Jemen vorherrscht, wird sie (in den untersuchten Fällen) zu einem feststehenden, stellar berechneten Termin von sechs bis acht Tagen durchgeführt, bei dessen Nichtbeachtung man mit negativen Konsequenzen zu rechnen hat.**
Dieser Hirsesaattermin ist je nach lokalen Klima- und Bewässerungsformen zu verschiedenen (Stern)-Zeiten angesetzt, also nicht an spezifische Sternnamen und -vorstellungen gebunden.
Überdies erinnert die Terminologie der "weißen Acht" im Ṣaᶜda-Becken an die "weißen Sterne" der Munebbih, die ja dort die "sechs Tage" auch in ihrem Überlappungsbereich beinhalten. Wenn wir die beiden terminologischen Varianten miteinander vergleichen, ergibt sich: Bei den Munebbih wird das "Ganze"

(nämlich das Teilsystem der "nuǧūm am bayẓāy") als "weiß" angesehen, sein wichtigster Teil trägt hingegen nur ein Kardinalattribut ("ayyām am sitt"); im Ṣaᶜda-Becken trägt das "Ganze" nur ein jahreszeitliches Attribut ("nuǧūm aṣ-ṣayf"), aber sein wichtigster Teil wird als "weiß" angesehen. Es wäre also möglich, diesen Namen des Hirsesaattermins im W. ᶜIkwān als Rest eines früher auch hier bestehenden Terminus namens "weiße Sterne" für eine anwā'-Hälfte zu interpretieren.

Schließlich bestehen im W. ᶜIkwān offenbar, trotz der ganzjährigen anwā'-Abfolge, Restbestände des qirān-Systems in untergeordneter Form fort: "Eine andere Art, die richtige Saatzeit zu erkennen, ist die Beobachtung der Plejaden und ihre Konjunktion mit dem Mond: Ein eher esoterisches Wissen, wie man versteht, welches uns die Ältesten des Wadī wiederherstellen (restituent). Wenn Plejaden und Mondsichel nebeneinander zur Abendstunde erscheinen, am ersten Tag des Monats (erstes Erscheinen der Mondsichel), und Sirius in ihrer Mitte ist, dann ist die Saatzeit gekommen: qirān lîl el-maḍārī, sagt man, "die Plejadennacht der Aussaat", welche die Periode der "acht Tage" eröffnen."[99] - Bédoucha's Wiedergabe und Kommentar scheint hier in einigen unwesentlichen Punkten fragwürdig: Es muß sich bei der ihr mitgeteilten Konstellation um ein bestimmtes, beispielhaft erzähltes Ereignis handeln, da der Vorübergang des Mondes an den Plejaden in der ersten Nacht nach Neumond nicht alljährlich auch an Sirius vorbeiführt. Die Schilderung der qirān in der ersten Nacht nach Neumond entspräche bei den Munebbih der phänomenologischen Beschreibung von qirān am-lēl (im šahr 1), sodaß Wiedergabe und Übersetzung bei Bédoucha dahingehend zu korrigieren sind. Hier wurde der Autorin offenbar der Termin der Hirseaussaat mit "qirān (al-) lēl" genannt und dieser Termin dann an Hand eines einzelnen, spektakulären Himmelsereignisses aus der Erinnerung erläutert. Die Koppelung der (in der beobachteten Fassung alljährlich terminologisch verschobenen) qirānāt an die (alljährlich im Agrar- und Sonnenjahr relativ stabile) Hirseaussaat belegt, daß diese Restbestände der qirān-Rechnung im W. ᶜIkwān in "standardisierter" Fassung vorliegen.

Wir verdanken der Arbeit von G. Bédoucha somit den Beleg, daß im Umland von Ṣaᶜda bei im Getreideanbau eher subsistenzorientierten tribalen Wā'ila-Bauern Restbestände einer nur wenig bekannten, standardisierten qirān-Fassung vorliegen, obwohl das gesamte Agrarjahr auch hier nach den anwā' gerechnet wird. Gegenüber dem W. al-ᶜAbdīn ist das W. ᶜIkwān ökonomisch und sozial etwas peripherer zur Stadt gelegen. Die Restbestände an standardisierter qirān-Rechnung hat der Agrarkalender des W. ᶜIkwān mit den qirān-Teilsyste-

men auf Bawṣān gemeinsam, ebenso wie die Zusammenfassung von al-Ǧabha und Suhayl zu einem Zeitabschnitt, wobei auch Horizontbedingtheit gegeben sein könnte. Die strikte Einhaltung eines stabilen Hirsesaat-Termines haben wir als Merkmale tribaler Getreidebauern des nördlichen Hochlandes qualifiziert, bei denen der Hirseanbau dominiert.
Im Unterschied zum W. al-ᶜAbdīn ist das Wissen um den Sternenkalender im W. ᶜIkwān auch nicht ausschließlich auf Spezialisten beschränkt. Im Zusammenhang mit den anwā' gibt Bédoucha die Diskussionen, Meinungsverschiedenheiten und großen Konzentrationsanstrengungen der Beobachtenden an: Hier dürften die talentierten und interessierten Stammesmitglieder die sozialen Träger dieser Wissensform sein. Dies korrespondiert insofern mit der Dominanz der Flutbewässerung (im Sommer), als diese letztlich von den Niederschlägen abhängt und kollektive Vorbereitungen erfordert.

Von diesen wichtigen und bezeichnenden Details abgesehen, stimmen aber die entscheidenden Wesensmerkmale der Agrarkalender im W. al-ᶜAbdīn und im W. ᶜIkwān derart weitgehend überein, daß wir uns veranlaßt sehen, im Hinblick auf Terminologie und Aufbau von einem eigenen Typus der Agrarkalender des Umlandes von Ṣaᶜda zu sprechen, den wir in der Folge kurz "Ṣaᶜda-Typus" nennen. Die unterschiedlichen Rahmenbedingungen für die Agrarkalender im W. al-ᶜAbdīn und im W. ᶜIkwān sind deutlich geworden: Verschiedene Stammeszugehörigkeit (Ṣaḥār oder Wā'ila), verschiedene Produktionssysteme (marktorientierter Gartenbau oder subsistenzorientierter Getreideanbau), Formen der Bewässerung (Dominanz von Brunnen- oder von Flutbewässerung) und soziale Träger der Wissensform (Spezialisten oder "Talentierte"). **Offenbar ist aber der eine soziale Faktor, der beiden Tälern gemeinsam ist, in Bezug auf Inhalt und Aufbau des Sternenkalenders wichtiger als alle Unterschiede. Dieser eine Faktor ist die räumliche, ökonomische, soziale und geistige Nähe zur Stadt Ṣaᶜda**, einem alten Zentrum islamischer Gelehrsamkeit, nach der wir deshalb diesen Typus von Sternenkalender benennen. Da die empirische Grundlage zur Identifikation dieses Typus erst die zwei behandelten Talgebiete (W. al-ᶜAbdīn und W. ᶜIkwān) umfaßt, ist seine Konzipierung vorläufig hypothetisch und natürlich offen für Korrekturen und Ergänzungen durch weitere Forschungen. Folgende Merkmale des "Ṣaᶜda-Typus" haben sich auf Grund der bisherigen Untersuchung feststellen lassen:

1. Das Agrarjahr ist in 2 x 14 Abfolgen der gleichen anwā'-Sequenz gegliedert. Die beiden Abfolgen heißen nuǧūm aṣ-ṣayf und nuǧūm aš-šitā' und haben die Beobachtung einmal der Frühaufgänge und dann, etwa ein halbes Jahr

später, der Spätaufgänge derselben Sterne (Sterngruppen) zur Grundlage. Wir nennen diese Zählweise **"Verdoppelung"**.

2. Die Zahl von 2 x 14 orientiert sich an jener der 28 manāzil, welche überdies einen Anteil von nahezu zwei Drittel der beobachteten Einzelelemente ausmachen, darunter die Anfänge beider Jahreshälften.

3. Terminologisch tragen drei der neun (acht) beobachteten Stationsgestirne regionale, auch im Westen von Ṣaᶜda gebräuchliche Namen, die von den überlieferten klassischen Termini abweichen (al-Kalb, aš-Šabūb sowie der Sonderfall al-Ǧawzā' als vermutliche Vorform von Mondstation 5). Die 6 anderen Mondstationen werden mit einem der auch literarisch häufig dokumentierten Termini bezeichnet.

4. Jene Sterne oder Sternbilder (5 bzw. 6), die keine Mondstationen bilden, umfassen ᶜAlib, Suhayl und vier oder drei ᶜAllān-Sterne. Der Hirsesaattermin heißt "die weißen Acht". Einige seiner Eigenschaften, die Regionalnamen, die Teilung in zwei Jahreshälften und der Anteil von Nicht-Stationsgestirnen unter den anwā' weichen vom Modell der manāzil ab.

4.2.3. Abū ᶜArīš

Prof. R. Serjeant hat für den von Prof. W. Dostal vorbereiteten "Ethnographischen Atlas" der Südwest-Provinzen Saudi-Arabiens eine kommentierte, erstmals vollständige Wiedergabe des Sternenkalenders bereitgestellt, den er 1971 in Abū ᶜArīš, also in der flachen saudischen Tihāma, erhoben hat.[100] Im Zuge meines eigenen Beitrages für den erwähnten Atlas über die Agrarkalender des südlichen Ḥiǧāz und der anschließenden Tihāma wird auf den Kalender von Abū ᶜArīš ausführlicher eingegangen. Daher genügt es hier, diesen Kalender nur knapp zu skizzieren und zu kommentieren.
Der Kalender beruht auf den Mitteilungen eines Informanten, Šayḫ Aḥmad as-Saᶜdī, der als der beste Sternenkundige und als wohlhabender Landeigentümer in Abū ᶜArīš genannt wird. Diese schmale Quellenbasis und der soziale Status des Informanten dürfen nicht übersehen werden, zumal Abū ᶜArīš ein altes städtisches Zentrum in diesem Tihāma-Abschnitt darstellt, dessen Bedeutung als Sitz der Šarīfen-Linie der Ḥayrāt im 18. Jh. und der Idrīsī noch in der jüngeren Geschichte, zu Beginn dieses Jh. gegeben war.

Die Sozialstruktur der bäuerlichen Bevölkerung im Umland von Abū ᶜAriš unterscheidet sich radikal von jener der östlich angrenzenden Berg-Tihāma und des jemenitischen Hochlandes. Der in vorislamischer Zeit erwähnte, und noch im 10. Jh. für diesen Tihāma-Abschnitt belegte tribale Verband der Ḥakam existiert nicht mehr, wie um Abū ᶜAriš und Ǧāzān tribale Sozialstrukturen überhaupt verschwunden zu sein scheinen. In diesem, somit stark "detribalisierten" Umland der städtischen Zentren dominieren heute "fallāḥīn" (Bauern) als primäre agrarische Produzenten, also Einzelbauern auf gepachteten oder persönlich von ihnen besessenen Böden.[101]

Somit ist das Material aus Abū ᶜAriš quellenkritisch dahingehend zu beurteilen, daß hier ein städtischer Intellektueller, der wohl auch mit der einschlägigen literarischen Tradition vertraut ist, Träger des wiedergegebenen Wissens war, und daß dieses Wissen in einer nicht-tribalen sozialen Umwelt zur Anwendung gelangt.

Der von R. Serjeant vorgelegte Jahreskalender umfaßt nichts anderes als die vollständige Liste der 28 klassischen Stationsgestirne, mit einigen kleineren terminologischen Varianten gegenüber den von Kunitzsch und Pellat ermittelten literarischen Formen, und nur zwei etwas bemerkenswerteren Abweichungen: Mondstation 1 (aš-Šaraṭān) heißt wie im Ṣaᶜda-Becken an-Naṯḥ; der Jahresbeginn ist (für 1971) mit an-Naṯra angesetzt, wobei Mondstation 7 (aḏ-Ḏirāᶜ) oder 8 (an-Naṯra) auch aš-Šabb genannt werden, was der Bezeichnung "aš-Šabūb" für an-Naṯra im nördlichen Hochland entspricht. Serjeant führt diese Bezeichnung ursächlich auf die Aussaat von "Šabb-millet" während dieser beiden Sternzeiten zurück.

Diese Details lassen also gewisse Bezüge zum benachbarten Hochland erkennen. Alle anderen Mondstationen tragen aber die klassisch-arabischen Bezeichnungen: Mondstation 4 (α Tauri) heißt nicht al-Kalb wie im nördlichen Hochland, sondern trägt den klassischen Namen ad-Dabarān, Mondstation 5 heißt al-Haqᶜa, die Plejaden sind aṯ-Ṯurayyā, und nach Mondstation 10 bricht die Sequenz eben nicht wie im Ṣaᶜda-Becken ab, sondern wird bis zur 28. Mondstation fortgeführt. Dieser Liste von 28 Mondstationen sind die jeweiligen Tierkreiszeichen (burǧ/burūǧ) beigefügt, ein Wissensbereich, der im nördlichen jemenitischen Hochland in Form von gesellschaftlichem, agrarbezogenem Wissen nicht existiert, sondern bloß als Wissen einiger weniger schriftkundiger Spezialisten.[102]

Der Aufbau dieses Kalenders aus Abū ᶜArīš in Form von 1x28 Mondstationen und 12 Tierkreiszeichen, mit nur geringen spurenförmigen Bezügen zum benachbarten jemenitischen Hochland, bestärkt unsere einleitende quellenkritische Auffassung, daß sich in diesem Dokument in hohem Maße städtische und literarische Gelehrtenkultur niederschlägt.

Es wäre aber verfehlt, dieses Material deshalb schon als irrelevant für den Vergleich von Agrarkalendern abzutun. Zwei Faktoren belegen, daß die Aufzählung der 28 Mondstationen aus Abū ᶜArīš sehr wohl Bezüge zur agrarischen Produktion aufweist: Erstens sind die Hauptarbeitsphasen im Agrarjahr den jeweiligen Mondstationen beigeordnet, sodaß davon ausgegangen werden kann, daß zumindest diese 8 bis 10 Mondstationen mit "Agrarkommentaren" wenigstens fallweise tatsächlich beobachtet werden. Dies wäre in Bezug auf Länge und Komplementarität nur etwas kürzer als die anwā'-Teilsysteme im benachbarten Hochland.
Überdies sind Unregelmäßigkeit und geringere Ausmaße der Niederschlagsmengen in der Tihāma in Betracht zu ziehen, weshalb hier gegenüber dem direkten Niederschlag Flut- oder Brunnenbewässerung als agrarische Wasserzufuhr dominiert.[103] Der Beobachtung der Sterne als Indikatoren der Regenzeiten kommt hier wesentlich geringere Bedeutung zu, sie ist eher auf die Funktion der Orientierungshilfe für agrarische Arbeitsphasen beschränkt, sofern sie von den fallāḥīn selbst wahrgenommen wird, oder eben Tätigkeit von Spezialisten.
Schließlich sind die 28 Mondstationen von Abū ᶜArīš als Spätuntergänge datiert, was von der literarisch vorherrschenden Form der Frühaufgänge auffällig abweicht. Hingegen stimmt dies mit den beobachteten Typen von Horizont-Ereignissen im benachbarten Hochland ebenso überein wie mit jenen der noch zu behandelnden Agrarkalender des südlichen Ḥiǧāz und der vorgelagerten Tihāma. In der Regel werden die Spätuntergänge aus Gründen des Tagesablaufs und der Sichtbarkeit für praktisch-phänomenologische Zwecke bevorzugt, sodaß auch dieser Faktor dafür spricht, daß der Kalender von Abū ᶜArīš nicht nur rein theoretischen Charakter hat.

Diese hier nur zusammengefaßten Ergebnisse führen zu folgender Schlußfolgerung und Interpretation: Im "detribalisierten" bäuerlichen Umland von Abū ᶜArīš, das seinerseits Heimstätte alter islamischer Gelehrtentradition ist, dominiert die Jahresrechnung nach den 28 manāzil, wobei nur wenige terminologische und phänomenologische Bezüge auf das angrenzende Hochland verweisen. Von den als Spätuntergängen beobachteten 28 Stationsgestirnen dürften nur etwa acht bis zehn von der bäuerlichen Bevölkerung oder von Spezialisten für prakti-

sche Zwecke tatsächlich gekannt und beobachtet werden, was in Zusammenhang mit der geringeren Bedeutung der Niederschläge als agrarischer Wasserzufuhr zu verstehen ist. Die (theoretische) Ausweitung dieses praktisch benutzten manāzil-Fragmentes auf die vollständige Anzahl von 28 Stationen interpretiere ich, ebenso wie die Terminologie selbst, als Ergebnis des Einflusses der besagten Gelehrtentradition. In diesem Licht weist der Kalender von Abū ᶜAriš starke Gemeinsamkeiten mit jenem der Tihāma des südlichen Ḥiğāz (siehe 4.3.2.) und gewisse Parallelen zum "Ṣaᶜda-Typus" auf: Damit liegen Hinweise für eine positive Korrelation der manāzil mit stadtnaher Gelehrtenkultur und mehr oder minder detribalisierten Sozialstrukturen vor.

4.2.4. Zusammenfassung von 4.2.

Der Vergleich des Agrarkalenders der Munebbih mit den Nachbargebieten im Osten und Westen hat zu folgenden ersten Ergebnissen geführt:

1. Der Agrarkalender der Munebbih unterscheidet sich insgesamt deutlicher von jenem der stadtnahen Gebiete um Ṣaᶜda und Abū ᶜAriš und weist stärkere Gemeinsamkeiten mit dem Agrarkalender auf Bawṣān auf, einem gleichfalls abgelegenen, bäuerlich-tribalen Gebiet, in dem Regenfeldbau dominiert. Der zweigeteilte Agrarkalender der Munebbih beinhaltet stärkere Besonderheiten in seinem Teilsystem der qirānāt als im zweiten, dem der anwā'. Einige Aspekte seines anwā'-Teilsystems sind ihm mit den meisten verglichenen Kalendern gemeinsam.
2. anwā' und manāzil al-qamar

2.1. Das Teilsystem der anwā' im Agrarkalender der Munebbih weist folgende Gemeinsamkeiten mit anderen verglichenen Systemen des Nordens auf: Jeder dieser Kalender enthält zumindest eine Teilsequenz von anwā' oder von als anwā' beobachteten Stationsgestirnen. Außer jenem von Abū ᶜAriš sind alle anderen verglichenen Kalender in zwei Jahreshälften gegliedert, von denen mindestens eine (stets die Sommerhälfte) eine anwā'-Sequenz ist. **Es wurde also kein Kalender im Norden ohne anwā' ermittelt. Das einzige Arbeitsgebiet, das in allen verglichenen Kalendern stets in die anwā'-Sequenz fällt, ist der Hirseanbau**. Die Beobachtung der anwā' ist folglich nicht nur bei den Munebbih eng an den jährlichen Ablauf der Hirse-Arbeitsphasen gebunden. Das Datum der Hirseaussaat heißt in Nähe des Grabenrandes "ayyām as-sitt" und umfaßt auf Bawṣān wie am Ğ. Munebbih die letzten drei Tage von al-Ğawzā' und die ersten drei Tage der nachfolgenden Sternperiode. Im Ṣaᶜda-Becken heißt dieser Termin hingegen "aṯ-ṯamāniya al-bayḍā'" und fällt auf die letzten vier Tage von al-Hanᶜa und

die ersten vier von aḍ-Ḍirāᶜ. Bei den tribalen Getreidebauern, die Hirse als Hauptfeldfrucht anbauen (Munebbih, W. ᶜIkwān), wird dies als streng einzuhaltender Termin betrachtet, dessen Verletzung Unglück nach sich zieht. In Terminologie und Gliederung der verglichenen Kalender enthalten alle außer jenem von Abū ᶜAriš zwei Sternnnamen, die keinerlei Bezug zu Stationsgestirnen enthalten, nämlich ᶜAlib und die ᶜAllān-Sterne. Unter den von klassischer Terminologie abweichenden Stationsgestirns-Namen tritt š-b-b für an-Naṯra in allen verglichenen Agrarkalendern auf, und al-Kalb für α Tauri in allen, außer jenem von Abū ᶜAriš.

Da in keinem anderen der verglichenen Gebiete eine Hirseart mit dem Terminus š-b-b bezeichnet wird, dürfte diese auch in Abū ᶜAriš nach dem Stern benannt sein; aš-Šabūb und al-Kalb sind daher regionalspezifische Sternnamen des jemenitischen Nordens für Mondstationen 4 und 8.

In allen verglichenen anwā'-Teilsystemen oder -kalendern gibt es also einen Anteil von beobachteten Stationsgestirnen, dieser ist bei den Munebbih mit einem Drittel am geringsten.

2.2. Hinsichtlich der anwā' und manāzil al-qamar haben sich zugleich folgende markante Unterschiede ergeben:

2.2.1. In den stadtnahen Kalendern von Ṣaᶜda und Abū ᶜAriš sind die anwā' auf das ganze Agrarjahr bezogen. Der Anteil der Mondstationen liegt (gegenüber einem Drittel auf dem Ǧ. Munebbih und auf Bawṣān) bei zwei Dritteln im "Ṣaᶜda-Typ" und bei 100% in Abū ᶜAriš. Beide beginnen mit den Mondstationen der Nummern 1 bis 4. Dies korreliert mit der Existenz alter islamischer Gelehrtentraditionen in beiden Zentren mit einer (verglichen mit dem 10. Jh.) völlig "detribalisierten" Sozialstruktur um Abū ᶜAriš sowie mit ähnlichen, aber weit weniger stark ausgebildeten Tendenzen unter der traditionellen Bevölkerung der Stadt Ṣaᶜda, nicht aber in deren Umland.

Der Ṣaᶜda-Typ weist a) in seinem zweitgeteilten Aufbau, b) in seiner Terminologie (al-Kalb, aš-Šabūb, ᶜAlib, ᶜAllān) und c) in der Beachtung des Hirsesaat-Termines stärkere Gemeinsamkeiten mit den Agrarkalendern der anderen tribalen Bevölkerungsgruppen des westlichen Berglandes auf. Die Existenz von Lokalspezialisten als sozialen Trägern agrostellaren Wissens korreliert eher mit der Dominanz von Brunnenbewässerung, sie ist nicht nur, und nicht überall, in Stadtnähe gegeben. In den beiden Gebieten, für welche derartige Spezialisten ermittelt wurden (Abū ᶜAriš, Ṣaᶜda), lag aber zugleich stärkerer Bezug zur städtischen Gelehrtentradition vor. Neben den genannten Parallelen in seinem terminologischen und formalen Aufbau zu den Kalendern der Munebbih und auf Bawṣān kann der Ṣaᶜda-Typus aber auch Objekt von gesellschaftlichem Wissen der tribalen Bevölkerung sein

(W. ᶜIkwān). Wir klassifizieren den Ṣaᶜda-Typus aus diesen Gründen als **"semi-tribalen" Agrarkalender**, im Unterschied zu jenem von Abū ᶜArīš, der in seiner theoretisch komplettierten Form nahezu vollständig der literarisch überlieferten, kodifizierten Konzeption der manāzil entspricht und daher als **"Gelehrtenkalender"** anzusprechen ist.

2.2.2. Nur bei den Munebbih und auf Bawṣān sind die anwā' nicht auf das Gesamtjahr bezogen, sondern bloß ein Teilsystem. Dieses heißt nur bei den Munebbih "nuǧūm am bayẓāy". Die drei anderen Kalender, die in Teilsysteme oder Jahreshälften gegliedert sind, tragen hingegen jahreszeitliche Attribute. Ein ähnlich geringer Anteil von Stationsgestirnen wie bei den Munebbih ist ansonsten nur auf Bawṣān gegeben, diese beiden anwā'-Teilsysteme sind daher mehrheitlich in ungleich lange Zeitabschnitte gegliedert. Sie enthalten einen geringeren Anteil an Mondstationen und einen höheren an "echten, ursprünglichen" und altertümlichen Sternnamen (al-Ǧawzā', al-Mirzam, Suhayl, ᶜAllān, al-Kāma) als die anderen verglichenen Kalender; "am Stadd" erweist sich überdies als ein spezifischer Lokalterminus der Munebbih für al-Ǧabha. Nur die anwā'-Teilsysteme am Ǧ. Munebbih und auf Bawṣān beginnen nicht mit der ersten Mondstation, vielmehr beginnen und enden sie mit Horizont-Ereignissen der Plejaden. Die Markierung von Anfang und Ende der erhobenen anwā'-Teilsysteme mit Hilfe der Plejaden tritt also in den beiden Fällen auf, in denen komplementär dazu im Agrarjahr das zweite Teilsystem der qirānāt existiert.

3. qirānāt

3.1. Die qirān-Rechnung wurde im Gegensatz zu den anwā' nicht in allen verglichenen Kalendern ermittelt, sondern nur in drei von fünf Gebieten. In keinem dieser drei Fälle ist das qirān-System als Mondkalender auf das gesamte Agrarjahr bezogen. Es kann daher für agrarische Zwecke nur mit Abbruch und Neubeginn der Zählung verwendet werden, um diese Differenz auszugleichen, wenn kein komplexes System von Schalttagen und -monaten zur Verfügung steht. In den erhobenen Fällen existiert die qirān-Rechnung daher als Teilsystem im Agrarjahr. Dieses Teilsystem umfaßt ganz oder teilweise die Jahreszeiten šitā' und rabīᶜ, also die Zeit der Winteraussaat bis zum Beginn des ṣayf (ṣēf, stēfin), einschließlich der Hirseaussaat.

3.2. In den beiden stadtnächsten, und zugleich von Spezialisten getragenen Agrarkalendern, konnten die qirānāt nicht ermittelt werden. Bei stadtferneren tribalen Gebieten mit gesellschaftlichem agrostellarem Wissen wurde die qirān-Rechnung in drei Formen erhoben. Am Ǧ. Munebbih wird die "beobachtete" und gezählte Fassung praktiziert, welche die Plejaden als Signi-

fikans des Mondes ansieht. Auf Bawṣān wird die "standardisierte" Fassung angewendet, in der diese Funktion der Plejaden praktisch eliminiert ist und nurmehr in den Monatsnamen weiterlebt. **In beiden Formen bildet die qirān-Sequenz eine komplementäre Jahreshälfte zu den anwā', die Plejaden fungieren als Markierer von Anfang und Ende beider Teilsysteme.** Im stadtnächsten der drei erhobenen Agrarkalender mit qirān-Elementen, dem W. ᶜIkwān, existiert nur ein kleiner, wenig bekannter Restbestand von standardisierter qirān-Rechnung zum Termin der Hirseaussaat.

3.3. Die tribalen Gemeinden, in denen qirān-Elemente erhoben wurden, treiben Getreideanbau (zweimal im Regenfeldbau, einmal in Flut- und Brunnenbewässerung), wobei in der zweiten Jahreshälfte stets Weizen, Gerste, manchmal auch Emmer, aber nie Hirse angebaut wird. Die Wachstumszeit dieser Kulturpflanzen ist kürzer als die der Hirse, die traditionelle Abfolge von agrarischen Arbeitsphasen ist zugleich weit weniger intensiv. Die nach den qirānāt gerechnete Jahreshälfte deckt auf Bawṣān und am Ǧ. Munebbih diese Zeit der Winteraussaat ab und überlappt sich danach mit dem zweiten Teilsystem der anwā' um die Zeit der Hirseaussaat. Das qirān-Fragment im W. ᶜIkwān bezieht sich hingegen nur auf die Zeit der Hirseaussaat. In zwei der drei Kalender mit qirān-Elementen fungieren diese also als komplementäres Teilsystem im Agrarjahr für die weniger arbeitsintensive, aber unsicherere Winteraussaat und decken die Hirseaussaat nur mehr mit den anwā' überlappend ab. Im dritten Fall besteht das verbliebene qirān-Fragment aber genau in dieser "Überlappungszeit" um die Hirseaussaat fort, ohne daß es komplementäre Funktionen im Kalender erfüllt, der dort zur Gänze von den anwā' abgedeckt ist. Die einfache qirān-Rechnung kann also auch selbständig und parallel neben, und nicht nur komplementär zu jener nach den anwā' auftreten. Zugleich ist die qirān-Rechnung in den semitribalen und Gelehrtenkalendern des Nordens fast vollständig verdrängt.

4. qirānāt, anwā', manāzil

Aus diesem statistisch noch keineswegs repräsentativen Vergleich kann also für den Agrarkalender der Munebbih festgestellt werden:

Innerhalb der Nord- und Nordwestregion des Jemen und der anschließenden Tihāma ist die Konzipierung des Agrarkalenders der Munebbih eine Wissensform, die sie von benachbarten Gesellschaften ebenso sehr unterscheidet wie mit diesen verbindet. qirān, anwā', manāzil und die damit verbundenen Beobachtungen und Terminologien treten ebenso in anderen bäuerlichen Agrarkalendern derselben Stammesföderation (Ḫawlān b. Quḍāᶜa) wie auch bei jener der nördlichen Hamdān auf (Wā'ila). Der Agrar-

kalender der Munebbih ist also eine spezifische Ausformung verschiedener überlokaler, agrarbezogener Zeitrechnungen. Ihre Verbreitung ist weder auf das Stammesgebiet der Munebbih beschränkt noch dort konzentriert. Sie finden sich je nach Typus in unterschiedlichem Ausmaß auch in anderen Regionen des jemenitischen Nordens und Nordwestens sowie des saudischen Südwestens. Dabei überwiegt in den stadtnahen Gebieten um Ṣaᶜda und Abū ᶜAriš der Einfluß der manāzil der klassischen arabischen Literatur, in Abū ᶜAriš sogar derart weitgehend, daß hier bei detribalisiertem Umland und Stadtnähe von einem "Gelehrtenkalender" gesprochen werden kann, der hypothetisch vom "semi-tribalen" Ṣaᶜda-Typus unterschieden worden ist. Gegenüber diesen beiden Formen lassen sich, wiederum mit fließenden Grenzen an Hand ihrer spezifischen Aspekte die Kalender auf Bawṣān und am Ǧ. Munebbih als **"tribale Agrarkalender"** qualifizieren: Während in den stadtnahen Agrarkalendern der hohe Anteil der manāzil mit geringem oder nicht-existentem Anteil der qirānāt korreliert, stellt sich dieses Verhältnis in den "tribalen Agrarkalendern" genau umgekehrt dar. (Tab. 14) Hier liegt ein geringer Anteil von manāzil al-qamar und eine größere Bedeutung der qirān-Rechnung in Form eines selbständigen Jahresteils vor, sowie schließlich ein höherer Anteil an solchen anwā', die keine Mondstationen sind, und an altertümlicher Terminologie. Im Rahmen dieser "tribalen Agrarkalender des jemenitischen Nordwestens" kommen den Plejaden als Markierer der "Überlappungszeiten" zwischen anwā' und qirānāt sowie als Signifikans in der qirān-Rechnung besondere Bedeutung zu, letzteres liegt nur bei den Munebbih vor. Die Bindung des auf Lunationen bezogenen qirān-Zyklus an die weniger arbeitsintensive Winteraussaat und der ungefähr 13-tägigen anwā'-Abschnitte an die arbeitsintensivere Hauptanbaufrucht Hirse ist dabei ein nicht nur auf die Munebbih beschränktes Phänomen, wohl aber die Benennung dieser beiden Jahrshälften als "weiße Sterne" und "Sterne des Himmelsgewölbes". Die Zweiteilung des Agrarjahres an sich, die beobachtete Datierung der Hirseaussaat sowie terminologische Übereinstimmungen haben die hier untersuchten "tribalen" mit den "semi-tribalen" Agrarkalendern gemeinsam.

Tabelle 14: Aufbau und Kontext der nord- und nordwestjemenitischen Agrarkalender

		GELEHRTEN-KALENDER (Abū ᶜAriš)	SEMI-TRIBALER KALENDER (Ṣaᶜda-Typus)	TRIBALER KALENDER (Munebbih, Bawṣān)
KALENDERSYSTEME	manāzil	1 (naw'-Typ) x 28; davon alle 28	(mindestens) 2 (naw'-Typen) x 14 davon 8 (9) aus 14	3 naw'-Typen in 16 Ereignissen davon 5 (6) aus 16
	anwā'	ganzjährig, identisch mit manāzil, 1 regional typischer Name	zwei Halbjahre; 5 (6) sind keine manāzil; 2 altertümliche und 2 regional typische Namen	halbjähriges Teilsystem; 10 (11) sind keine manāzil; 5 (4) altertümliche und 2 regional typische Namen
	qirānāt	nicht dokumentiert	vereinzelt dokumentiertes Fragment in standardisierter Fassung	halbjähriges Teilsystem in beobachteter oder standardisierter Fassung
SOZIO-ÖKONOMISCHER KONTEXT	Sozialstruktur	detribalisiert, städtisch	tribales Umland zu detribalisiertem Stadtgebiet	tribal, relativ stadtfern
	soziale Träger agrostellaren Wissens	gelehrte Spezialisten; Fragmente von bäuerlichem Wissen	tribale Spezialisten oder Stammesmitglieder	Stammesmitglieder (außer Vollnomaden und Häuptlingslinie)
	agrarische Wasserzufuhr	Flut- oder Brunnenbewässerung	Flut- oder Brunnenbewässerung	Regenfeldbau
	Hauptanbauprodukte	Getreide, Gemüse, Baumwolle	Gartenbau (Trauben, Nutzhölzer) oder Getreide	Getreide

4.3 Der Agrarkalender der Munebbih im Nord-Süd-Vergleich

Im "West-Ost"-Vergleich des vorhergehenden Abschnittes sind Agrarkalender aus ethnographisch bislang kaum bekannten Regionen des jemenitischen Nordens erstmals dokumentiert und untersucht worden, und zwar vorwiegend auf der Grundlage eigener Felderhebungen. Dabei wurden jeweils kurze Anmerkungen zu den sozioökonomischen Begleitfaktoren der einzelnen Agrarkalender hinzugefügt. Für unseren zweiten räumlichen Vergleich, diesmal entlang einer ungefähren Nord(west)-Süd(ost)-Achse, ergibt sich eine andere Quellenlage und daher auch eine andere Form der Darstellung: Für das zentraljemenitische Hochland mit seinem Kernstück, dem Becken von Ṣanᶜā', liegt eine Fülle umfangreicher, ethnologisch relevanter Publikationen vor. Wir können uns daher in diesem Fall auf die Interpretation der ohnedies vorliegenden, aussagekräftigsten Literatur über Agrarkalender beschränken. Dies sind zunächst drei übersetzte und publizierte Fassungen der zentraljemenitischen "maᶜālim az-zirāᶜa" ("Saatzeichen"-Sterne).[104] Die hier gegebenen Quellen sind von zentraljemenitischen Gelehrten im 18. und 20. Jh. zusammengestellte, schriftliche Übersichten örtlicher Agrarkalender. Daran schließen Vergleich und Interpretationen derjenigen Agrarkalender an, die westliche Autoren direkt bei der bäuerlichen Bevölkerung im näheren und weiteren Umland von Ṣanᶜā' mündlich erhoben haben, sowie von zwei weiteren Kalendern aus dem Südjemen. Da ich keine eigenen diesbezüglichen Erhebungen im zentraljemenitischen Hochland durchgeführt habe, möchte ich in diesen Fällen auch davon Abstand nehmen, mich zu Fragen der Datierung und der Identifikation der Himmelsphänomene zu äußern, und verweise bezüglich der sozialen Begleitfaktoren auf die zitierte Literatur.

Diesem Überblick über Terminologie und Aufbau der zentraljemenitischen Agrarkalender stellen wir einen ähnlichen zum südlichen Ḥiǧāz gegenüber. Er faßt meine eigenen Feldforschungsergebnisse zusammen, die ausführlich im "Ethnographischen Atlas" der Saudi-Arabischen Südwestprovinzen publiziert werden.

4.3.1. Zentraljemenitisches Hochland

4.3.1.1. Neuere jemenitische Zusammenfassungen

Für die Agrarkalender des zentral- und südjemenitischen Hochlandes liegen mehrere, von örtlichen Gelehrten verfaßte schriftliche Zusammenstellungen vor. Wir wählen darunter die drei bekanntesten aus. Die erste Quelle ist eine unpublizierte und verlorengegangene jemenitische Handschrift des 18. Jh. von "Fedjr

ed Dîn 'Abdallah ibn Hamza el Qâdhi" (wohl: Faġr ad-Dīn ᶜAbdallāh ibn Hamza al-Qāḍī), einem "ob seiner Gelehrsamkeit berühmten Astronomen", welche E. Glaser in Ṣanᶜā' von "dessen Enkel Luṭfallah, meinem Freunde, für einige Tage zur Verfügung gestellt worden war"[105] und deren teilweise Abschrift das Kernstück von Glasers bekanntem Artikel von 1885 bildet. Ich möchte darauf hinweisen, daß in der anglo-amerikanischen und französischen Interpretation dieser Arbeit Glasers, vermutlich auf Grund mangelnder Deutschkenntnisse, des öfteren die unterschiedlichen Quellen übersehen werden,[106] die in dieser Arbeit behandelt sind: Zum einen ist es die erwähnte Teilabschrift aus dem Manuskript von al-Qāḍī, zum anderen sind es aber Glasers eigene, mündlich erhobene Feldnotizen aus dem tribalen Umland von Ṣanᶜā'. Wenn Glasers Abschrift korrekt ist, so versucht die Tabelle von al-Qāḍī die zentraljemenitischen "Saatmarksterne" in zeitliche Koinzidenz mit den Auf- und Untergängen der manāzil zu setzen. Glaser folgerte daraus, daß maᶜālim az-zirāᶜa und manāzil al-qamar voneinander bloß terminologisch verschieden seien, daß also mit diesen verschiedenen Termini dieselben Sterne bezeichnet würden.[107] Mittlerweile ist aus den Arbeiten von Kunitzsch und Varisco ersichtlich geworden, daß diese Annahme ein Irrtum war.[108]

Die zweite Quelle stammt von as-Sirāğī aus dem Jahr 1959 (1379 H), also noch aus vorrevolutionärer Zeit. Dieser überlokale, als kreisförmige Tafel dargestellte Agraralmanach, der die Gegenden um Ṣanᶜā' und Taᶜizz besonders stark berücksichtigt, ist 1982 von D. Varisco unter Mitarbeit von J. Lambert übersetzt publiziert worden, wobei Angaben und Datierungen von al-Wāsiᶜī in den Agrarkommentar aufgenommen wurden.[109] Diese Kommentare geben zu jedem Saatmarkstern auch die entsprechenden Agrar- und Klimaphasen in verschiedenen Gebieten vom Zentral- und Südjemen an. Ferner ist der Abfolge von Saatmarksternen wiederum die der Mondstationen zugeordnet, wobei quellenkritisch angemerkt werden muß, daß in der Übersetzung unklar bleibt, aus welcher der beiden jemenitischen Quellen diese Zuordnung stammt.

Die dritte, von uns herangezogene jemenitische Quelle stammt (undatiert) aus 1981 oder 1982, es ist der vom offiziellen "jemenitischen Studien- und Forschungszentrum" in Ṣanᶜā' herausgegebene "Astronomische Agrarzyklus" von al-ᶜAnsī, den M. Gast unter Mitarbeit von J. Lambert 1987 kommentiert und übersetzt hat. Auch er geht in erster Linie auf die Gegebenheiten des zentralen Hochlandes ein. Hier werden in mehreren konzentrischen Kreisen von außen nach innen jeweils die Jahresabschnitte nach den maᶜālim az-zirāᶜa, nach den manāzil, nach den Monaten des Gregorianischen und des syrischen Kalenders

Tabelle 15: Drei schriftliche Fassungen der maᶜālim az-zirāᶜa

	al-Qāḍī (18. Jh.)		as-Sirāǧi (1959)		al-ᶜAnsī
15.	al-Farᶜ 9.4.	1.	Farᶜ [b)e)] 11.4.	15.	as-Simāk[d)] 14.4.
	Ġurūb Kāma		Ġurūb Kāma		Ġurūb Kāma
	Ġurūb aṭ-Ṭawr		Ġurūb aṭ-Ṭawr		Ġurūb aṭ-Ṭawr
	Ṭulūᶜ Kāma		Ṭulūᶜ Kāma		Ṭulūᶜ Kāma Ǧahran[c)]
	Ṭulūᶜ aṭ-Ṭawr		Ṭulūᶜ aṭ-Ṭawr		Ṭulūᶜ aṭ-Ṭawr
	aẓ-Ẓulm[c)]		Ṭulūᶜ aẓ-Ẓulm		Ṭulūᶜ aẓ-Ẓulm
	aṣ-Ṣulm[c)]		Ṭulūᶜ aṣ-Ṣulm		Ṭulūᶜ aṣ-Ṣulm
	ᶜAlib[c)]		Ḫarīf ᶜAlib		Ḫarīf ᶜAlib
	Suhayl		Suhayl		Suhayl
	ar-Rābiᶜīn al-awwalīn[b)]		Rawābiᶜ awwala[a)b)]		ar-Rawābiᶜ al-ʿūlā
	ar-Rābiᶜīn al-āḫirīn		Rawābiᶜ āḫira[b)]		ar-Rawābiᶜ aṭ-ṯānīya
	Ḫāmis ᶜAllān		Ḫāmis ᶜAllān		Ḫāmis ᶜAllān
	Sādis[c)]		Sādis ᶜAllān		Sādis ᶜAllān
28.	Sābiᶜ [c)]		Sābiᶜ ᶜAllān		Sābiᶜ ᶜAllān
1.	Fāriᶜ 9.10	15.	Fāriᶜ 11.10.	1.	Awwal Fāriᶜ [c)] 14.10.
	ᶜIšā' Kāma		ᶜIšā' Rabiᶜ Kāma		ᶜIšā' Rabiᶜ Kāma
	ᶜIšā' aṭ-Ṭawr		ᶜIšā' aṭ-Ṭawr		ᶜIšā' aṭ-Ṭawr
	ᶜIšā' an-Naǧmayn		ᶜIšā' an-Naǧmayn		ᶜIšā' an-Naǧmayn
	ᶜIšā' aṣ-Ṣulm		ᶜIšā' aṣ-Ṣulm		ᶜIšā' aṣ-Ṣulm
	ᶜIšā' l-ᶜAlib[a)]		ᶜIšā' al-Qalb		ᶜIšā' al-Qalb Šitā'
	ᶜIšā' Suhayl		ᶜIšā' Suhayl		ᶜIšā' Suhayl
	ᶜIšā' ar-Rābiᶜ īn al-awwalīn[b)c)]		Rawābiᶜ awwala[a)b)]		ar-Rawābiᶜ al-ʿūlā
	ᶜIšā' ar-Rābiᶜ īn al-āḫirīn[b)c)]		Rawābiᶜ āḫira[b)]		ar-Rawābiᶜ aṭ-ṯānīya
	Ḫāmis aṣ-ṣawāb		Ḫāmis aṣ-ṣawāb		Ḫāmis aṣ-ṣawāb
	Sādis aṣ-ṣawāb		Sādis aṣ-ṣawāb		Sādis aṣ-ṣawāb
	Sābiᶜ aṣ-ṣawāb		Sābiᶜ aṣ-ṣawāb		Sābiᶜ aṣ-ṣawāb
	Ẓāfir awwal		Ẓāfir awwal		Ẓāfir awwal
14.	Ẓāfir ṯānī	28.	Ẓāfir ṯānī	14.	Ẓāfir ṯānī

Anmerkungen zu Tab. 15 laut Text:

a) vermutliche Schreibfehler der Übersetzer
b) grammatische oder idiomatische Varianten
c) Abweichungen bei astronomischen oder jahreszeitlichen Attributen
d) terminologische Abweichungen
e) Abweichungen in der Datierung

und schließlich die Tierkreiszeichen dargestellt.[110]

Schon aus dieser Quellenübersicht ergibt sich, daß im Zentraljemen eine eigene schriftliche Tradition über Agrarkalender existiert, die sich ihrer terminologischen und phänomenologischen Abweichung von den manāzil explizit bewußt ist. Für unsere Vergleichszwecke genügt es, von den Tabellen der Mondstationen und Tierkreiszeichen abzusehen und aus den angeführten Quellen ausschließlich die maᶜālim az-zirāᶜa miteinander zu vergleichen.

Die Teilabschrift von al-Qāḍī durch Glaser steht als älteste erhaltene Fassung links in Tabelle 15. Glasers Ab- und Umschrift ist offenbar in einigen Punkten fehlerhaft gewesen, doch sind Serjeant in seiner "korrigierten Fassung"[111] seinerseits Fehler unterlaufen. Ich bin daher nochmals von Glasers arabischer Abschrift ausgegangen und habe diese mit Hilfe seiner eigenen Umschrift nach den DMG-Regeln neu übertragen, wobei ich zudem sein "Aschâ" in "ᶜIšā'" änderte. Varisco's Transkription bot bis auf einen Punkt keinerlei Probleme. Den Zyklus von al-ᶜAnsī habe ich nach meinem eigenen Handexemplar übertragen, da die vorliegenden Übertragungen von Gast, ebenso wie von Betzler, voller Lese-, Vokalisierungs-, Transkriptions-, Interpretations- und Druckfehler sind.

Da mir al-ᶜAnsī's Quelle als einzige im arabischen Original zur Verfügung steht, dient sie mir als Vergleichsgrundlage. Ich habe die Unterschiede bei al-Qāḍī und as-Sirāğī gegenüber der Vergleichsgrundlage in fünf Klassen gruppiert:

a) Vermutliche Schreibfehler der Übersetzer

Glaser könnte sich einmal bei ᶜIšā' l-ᶜAlib geirrt haben, da sich ᶜAlib und Qalb bei schlecht leserlicher arabischer Handschrift leicht verwechseln lassen. Auf einen Schreibfehler Glasers scheint zunächst der entsprechende Terminus "Qalb" bei al-ᶜAnsī und as-Sirāğī hinzudeuten.[112] Allerdings liegt der ᶜIšā' (Spätaufgang) von Glasers "ᶜAlib" zwischen den Spätaufgängen von aṣ-Ṣulm und Suhayl, und ebenso liegt ᶜAlib (bei allen drei Autoren) ein halbes Jahr zuvor zwischen den gleichnamigen Sternperioden (Frühaufgänge). Bei as-Sirāğī und al-ᶜAnsī trägt ᶜAlib hier das spezifizierende Attribut "ḫarīf" (Herbst), was einen zweiten (Winter-?) ᶜAlib erwarten ließe, der sich bei ihnen (im Unterschied zur Glaser-Abschrift) aber nicht findet. Falls Glaser wirklich ein Fehler unterlief, so wäre er also zumindest verständlich; ebensogut kann er aber auch im "qāf" der beiden anderen Autoren gegeben sein. Das Problem ist wohl erst durch eine Identifikation von "Qalb" und "ᶜAlib" im lokalen Verständnis zu klären.

Mit größter Sicherheit hat sich Varisco zweimal geirrt, wo es wohl Rawābiᶜ "ūla" an Stelle von "awwala" heißen muß.

b) Grammatische oder idiomatische Varianten:

Damit sind solche kleineren Unterschiede gemeint, die im Kontext der arabischen Sprache nachvollziehbar sind und nicht a priori grundlegende terminologische oder identifikatorische Differenz anzeigen: Farᶜ/ al-Farᶜ existiert also mit und ohne Artikel; ar-Rābiᶜīn al-awwalīn/(ar-)Rawābiᶜ (al-)ūla, bzw. ar-Rābiᶜ īn al- āḫirīn/(ar-)Rawābiᶜ āḫira (aṯ-ṯānīya) steht mit externem pl. m. und internem pl. f. (det. und indet.); dabei steht außerdem zweimal (die) letzte(n) für "die zweiten".

c) Abweichungen bei astronomischen oder jahreszeitlichen Attributen:

Diese Abweichungen sind in keinem Fall bedeutungsverändernd; die Attribute haben durchwegs nur explizierenden Charakter: al-Qāḍī hat dabei die knappste Terminologie, er führt aẓ-Ẓulm und aṣ-Ṣulm ohne das Attribut "ṭulūᶜ" (Frühaufgang), ferner den schon erwähnten ᶜAlib ohne "ḫarīf" sowie zwei ᶜAllān-Sterne als bloße Ordinalnomina: Schließlich steht bei ihm "ᶜlšā' Kāma" ohne "rabīᶜ" (Frühling); hingegen tragen ar-Rābiᶜ īn al-awwālīn und al-āḫirīn bei ihm den Zusatzhinweis ᶜlšā'. Nur bei al-ᶜAnsī findet sich außerdem Ṭulūᶜ Kāma mit dem Zusatz Ǧaḫran, im Zentraljemen bezeichnet Ǧaḫr die Trockenzeit zwischen den Frühjahrs- und Sommerregen.[113]

d) Terminologische Abweichungen:

Mit Ausnahme des Qalb/ᶜAlib-Problems sind m.E. alle anderen bisher erwähnten Unterschiede verständlich oder für unsere Zwecke vernachlässigbar. Erwähnenswert ist das variierende genus der Rawābiᶜ sowie die Unterschiede der Artikel bei Kāma und lšā'l-ᶜAlib im Vergleich zu den Kalendern des Nordens. Die einzige weitere, auffällige terminologische Abweichung ist as-Simāk bei al-ᶜAnsī an Stelle von (al-)Farᶜ bei den beiden anderen Autoren. al-Farᶜ ist vorläufig unidentifiziert, mit as-Simāk wird meist Mondstation 14, α Virginis, identifiziert;[114] Varisco deutet die Möglichkeit an, daß al-Farᶜ ein anderer Terminus für denselben Stern sein könnte.[115] Auffällig ist ferner, daß dieser - zumindest terminologische - Unterschied am Beginn des Jahres oder Halbjahres auftritt.

e) Abweichungen in der Datierung:

Bei as-Sirāǧī setzen die entsprechenden Sternperioden um drei Tage, bei al-Qāḍī um fünf Tage früher ein. Nimmt man also die Datierungen bei as-

Sirāǧī (wie erinnerlich stammen sie eigentlich von al-Wāsiᶜī) als Mittelwert, so weichen die beiden anderen um +3 und -2 Tage davon ab. Im Lichte dessen, was unter 4.1. über horizontbedingte Datierungsunterschiede für anwā'-Ereignisse (allein am Ǧ. Munebbih: bis zu 4 Tage) gesagt wurde, sind diese Differenzen keineswegs aufsehenerregend. Serjeant's seinerzeitige Datierungs-"Korrektur" an Glasers Abschrift erscheint daher überflüssig.[116] Das Becken und Umland von Ṣanᶜā' ist zwar relativ eben, es muß allerdings berücksichtigt werden, daß zwei der verglichenen Quellen mehrere Regionen des Jemen in ihre Kommentare einbeziehen und sich zugleich bezüglich der Datierung nicht über ihren Beobachtungsstandort äußern.[117] Es ist daher anzunehmen, daß as-Sirāǧī und al-ᶜAnsī ohnedies nur Durchschnittswerte oder die Datierungen ihrer ungenannten Standorte (oder schriftlichen Quellen) angaben, während al-Qāḍī mit größerer Wahrscheinlichkeit vom Standort seines Hauses in Ṣanᶜā' aus datiert haben dürfte. Dabei scheint nur einmal wirklich datiert worden zu sein: Die angeführten Sterne und Sterngruppen sind nach bisherigem Wissenstand zumindest teilweise keine manāzil, werden aber von allen drei Autoren nach dem Prinzip 28 x 13 Tage + 1 Tag angeführt: Die Datierung ist also bei allen drei Autoren nach dem Modell der manāzil fiktiv standardisiert.

Ein zweiter, interessanterer Datierungsunterschied betrifft den Jahresbeginn: Er liegt bei al-ᶜAnsī wie bei al-Qāḍī im Stern al-Fāriᶜ in der zweiten Oktoberwoche, bei as-Sirāǧī hingegen ein halbes Jahr davor im Stern Farᶜ.

Nun weist paradoxerweise gerade dieser Unterschied in der Datierung des Jahresbeginns auf eine große Gemeinsamkeit im Aufbau der drei Kalendersequenzen hin: Alle drei Dokumente tragen nämlich unübersehbare Züge einer Gliederung in zwei Jahreshälften, also einer "Verdoppelung".

Wenn wir davon ausgehen, daß derselbe Sternname im selben Kalender dieselben Sterne bezeichnet, so zeigt sich, daß ein hoher Anteil der Sternnamen jeweils zweimal auftritt, und zwar einmal als Ṭulūᶜ (Frühaufgang), und ein zweitesmal als ᶜIšā' (Spätaufgang). Die beiden Ereignisse liegen bei ekliptiknahen Sternen tatsächlich etwa ein halbes Jahr auseinander. Dies trifft bei allen drei Kalendern für Kāma, Ṭawr, aṣ-Ṣulm, Suhayl und die beiden Rawābiᶜ-Gruppen zu, sodaß 12 von 28 Sternzeitperioden (ca. 43 %) in den maᶜālim az-zirāᶜa derartige "Verdoppelungen" umfassen. (Dieser Umstand spricht ebenfalls für al-Qāḍī's Schreibung von ᶜAlib statt Qalb.)

Der Jahresbeginn bei as-Sirāǧī fällt folglich genau an den Beginn der zweiten Jahreshälfte bei al-Qāḍī und al-ᶜAnsī und umgekehrt. In zwei Almanachen beginnt die erste Jahreshälfte mit Farᶜ und die zweite mit Fāriᶜ. Da die schon im

Altsüdarabischen belegten Termini Fāriᶜ und Farᶜ auf dieselben Radikale zurückgehen, wäre hier, neben dem terminologischen, auch ein faktischer Bezug denkbar.[118] In jedem Fall ist die Datierungsdifferenz des Jahresbeginns entlang einer rudimentär erkennbaren Gliederung aller drei Kalender in zwei Jahreshälften gegeben, auf die wohl auch das Attribut "Awwal" (Erster) zu Fāriᶜ bei al-ᶜAnsī hinweist.

Der Vergleich dieser drei zentraljemenitischen Dokumente legt somit die Existenz einer spezifischen schriftlichen Kalender-Tradition in dieser Region frei. Diese Tradition ist sich ihrer weitreichenden Unterschiede zu den manāzil bewußt. Möglicherweise sind die Dokumente von al-ᶜAnsī und as-Sirāǧī aus jenem von al-Qāḍī oder einer weiteren unbekannten Quelle abgeleitet, was aber nichts an der konstatierten Existenz der besagten Tradition ändert: Die schriftlichen, städtischen Fassungen der maᶜālim az-zirāᶜa sind keine manāzil-Kalender, und sie umfassen Fragmente einer "Verdoppelung" von der Art des Ṣaᶜda-Typus. Wir qualifizieren sie daher als semi-tribale (schriftliche) Kalender des Zentraljemen.
Unser Vergleich der drei zentraljemenitischen Quellen ergibt somit ein hohes Maß an Übereinstimmung hinsichtlich der Terminologie, der Sequenz, der Datierung und der rudimentären Gliederung in zwei Jahreshälften. Die Einzelunterschiede betreffen das Problem Qalb/ᶜAlib, das Genus der Rawābiᶜ, den terminologischen Unterschied zwischen (al)-Farᶜ und as-Simāk sowie die Ansetzung des Jahresbeginns. Diese Fragen sind derzeit noch nicht gelöst. Außerdem sind bisher die Hälfte der angeführten Sternbilder und -namen der maᶜālim az-zirāᶜa noch nicht identifiziert, nämlich al-Farᶜ, (al-Fāriᶜ) und aẓ-Ẓulm (aṣ-Ṣulm), an Nağmayn, die Ṣawāb und die beiden Ẓāfir. Wir können all diese offenen Fragen mit gutem Gewissen den im zentraljemenitischen Hochland tätigen Spezialisten zur weiteren Bearbeitung überlassen. Auf der Basis der festgestellten Übereinstimmungen lassen sich aber bereits folgende Aussagen über die maᶜālim az-zirāᶜa treffen:

1. Die verglichenen drei schriftlichen Fassungen der maᶜālim az-zirāᶜa umfassen 28 Sternperioden zu 13 (1x14) Tagen, was dem manāzil-Modell äußerlich folgt. Der formale (Verdoppelung) und terminologische Aufbau dieser Dokumente zeigt hingegen deutliche Übereinstimmungen zum "semi-tribalen" Ṣaᶜda-Typus:
   Wenn man davon ausgeht, daß Ordinalzahlattribute zum selben Namen auch dasselbe Sternbild bezeichnen und daß "Ṣulm" oft als "zweiter" zum ersten "Ẓulm" bezeichnet wird,[119] so kommen die drei Kalender für 28

Sternzeiten letztlich mit bloß 13 Sternnamen aus. Sechs Sternnamen treten dabei "verdoppelt", einmal als Ṭulūᶜ und einmal als ᶜIšā' auf. (Zwei davon, Kāma und Ṯawr, finden sich sogar noch ein weiters Mal als ġurūb (Spätuntergang), was an die "Überlappungszeiten" der tribalen Kalender des Nordjemens erinnert). Damit kommen die maᶜālim az-zirāᶜa mit wesentlich weniger Sternnamen aus als die manāzil, nämlich mit der Hälfte. Diese Anzahl entspricht jener der semi-tribalen und tribalen Agrarkalender zwischen Ṣaᶜda und Abū ᶜArīš. Ebenso entsprechen die Rudimente einer Gliederung in zwei verdoppelte Jahreshälften dem Aufbau der semi-tribalen Kalender vom Ṣaᶜda-Typ.

2. Von den derzeit identifizierten Sternen (Sterngruppen, Sternbildern) der maᶜālim az-zirāᶜa werden fünf auch als anwā' in den tribalen und semi-tribalen Kalendern des Nordens beobachtet, und zwar al-Kāma (Plejaden), aṯ-Ṯawr (α Tauri), ᶜAlib (Sirius), Suhayl (Canopus), die Rawābiᶜ und die ᶜAllān-Sterne (Ursa Maior). Unter diesen Namen unterscheiden sich die Rawābiᶜ und aṯ-Ṯawr von jenen des Nordens. "Rawābiᶜ" (von rābiᶜ, der vierte) ist lediglich ein anderer Ordinalname zu ᶜAllān. Aṯ-Ṯawr, der Stier, ist mit dem gleichnamigen ptolemäischen Sternbild Stier identisch[120]; da er stets nach Kāma folgt, dürfte es sich um α Tauri handeln. Dieser explizite Bezug des zentraljemenitischen auf den ptolemäischen Terminus Stier dürfte erst in islamischer Zeit entstanden sein. "Die alten Araber scheinen einige Tierkreissternbilder gekannt zu haben, nicht alle 12 (...) "Stier" befindet sich nicht unter denen, die dazugehören" schreibt Prof. Kunitzsch dazu in einem Brief vom 6.3.1988 an den Verfasser. Suhayl ist ein weit über Südarabien hinaus geläufiger Sternname.
Al-Kāma, ᶜAlib und ᶜAllān sind hingegen aus der klassischen arabischen astronomischen Literatur bisher nicht bekannt geworden. Dies belegt einen weiteren, terminologischen Bezug zwischen den maᶜālim az-zirāᶜa und den Termini der tribalen und semi-tribalen Kalender zwischen Ṣaᶜda und Abū ᶜArīš. Wir bezeichnen diese Termini daher als "typische Sternnamen des zentral- und nordjemenitischen Hochlandes."

3. Von den 13 Sternnamen der maᶜālim az-zirāᶜa beziehen sich nach heutigem Wissenstand nur fünf auf Sterne (Sterngruppen), die auch in den kutub al-anwā' genannt werden, allerdings meist mit anderen Namen, und nur auf drei "echte" Stationsgestirne, nämlich Mondstation 3, 4 und 14. Unter den Termini der maᶜālim az-zirāᶜa gibt es also drei "typische Sternnamen des zentral- und nordjemenitischen Hochlandes" (Kāma, ᶜAlib, ᶜAllān), sowie

zwei klassisch-arabische Namen (as-Simāk, Suhayl). Die übrigen Termini überprüfen wir in der Folge auf ihr Vorkommen in oral ermittelten Agrarkalendern des zentraljemenitischen Hochlandes im Hinblick auf die Spezifika dieser Region. Bei diesen "typisch zentraljemenitischen Termini" handelt es sich um die Rawābiᶜ und Ṭawr (identifiziert), und um Ẓulm/Ṣulm, Nağmayn, Farᶜ/Fāriᶜ, die beiden Ẓāfir und die Ṣawāb-Sterne.

Bei al-ᶜAnsī und as-Sirāğī finden sich überdies Hinweise auf den qirān-Kalender. Bei as-Sirāğī sind die Nummern der Mondmonate in der uns nun schon bekannten absteigenden Reihenfolge von ungleichen Kardinalzahlen unkommentiert eingetragen (von 17 bis 1).[121] Bei al-ᶜAnsī sind die qirān-Mondmonatsnamen hingegen als Synonyme des "Tāriḫ ar-Rūmī" vermerkt, also des "römischen" Kalenders, wobei im Jemen darunter meist "türkisch", in diesem Fall aber der syrisch-byzantinische Kalender verstanden wird. Zu diesem, im Nord- und Südjemen in weiten Landesteilen - meist in Stadtnähe und entlang der Küstenebene - ebenfalls verbreiteten Kalender, vertritt R. Serjeant die Ansicht, daß er bereits in vorislamischer Zeit durch das Christentum in Südarabien eingeführt worden sein könnte.[122] Bei al-ᶜAnsī findet sich im betreffenden Zyklus folgende Gleichsetzung, vom Autor explizit "muwāfaqa" (Übereinstimmung) genannt:

Tišrīn Awwal	=	Šahr sabᶜ ᶜašar qirān	(14.10. - 13.11.)	31 Tage
Tišrīn Ṯānī	=	Šahr ḫams ᶜašar qirān	(14.11. - 13.12.)	30 Tage
Kanūn Awwal	=	Šahr al-maḥriq ṯalāṯa ᶜašar qirān	(14.12. - 13. 1.)	31 Tage
Kanūn Tānī	=	Šahr al-mawriq iḥdā ᶜašar qirān	(14.1. - 13.2.)	31 Tage
Šubāṭ	=	Šahr at-tisᶜ	(14.2. - 13.3.)	28 Tage
Aḏār	=	Šahr as-sabᶜ	(14.3. - 13.4)	31 Tage
Nīsān	=	Šahr al-ḫams	(14.4. - 13.5.)	30 Tage
Aiyār	=	Šahr at-ṯalāṯ	(14.5. - 13.6.)	31 Tage

Für Ḥazīrān, Tammūz, Āb und Aylūl weist al-ᶜAnsī keine "qirān-Synonyme" auf. Dieses Dokument belegt eine standardisierte Fassung des qirān-Kalenders, die nicht, wie die uns bisher bekannten, reale Mondmonate beobachtet sondern die qirān-Namen einfach in die Kalkulationen des Tārīḫ ar-Rūmī "integriert". Voraussetzung einer solchen Zuordnung ist also nicht mehr die phänomenologische Mondbeobachtung, sondern die Kenntnis der kalkulierten Zeitabstände der syrisch-byzantinischen Monate einschließlich ihres Schaltmonats, die nicht mehr unmittelbar an der Mondbeobachtung orientiert sind. Zugleich weisen die beiden jahreszeitlichen Termini al-maḫriq und al-mawriq auf eine längere Tradition hin, auf der diese Form aufbaut, die als (in den Tārīḫ ar-Rūmī) **"integrierte" Fassung** der qirān-Terminologie bezeichnet werden kann.

Die Nennungen der qirān-Monate bei as-Sirāǧī und al-ᶜAnsī erfolgen also jeweils selbständig von jener der maᶜālim az-zirāᶜa und nicht komplementär dazu. Wie schon im Fall des W. ᶜIkwān zeigt sich auch hier, daß die funktionale Komplementarität von qirān- und anwā'-Hälften der tribalen Kalender nicht zwingend ist; Formen der qirān-Terminologie bestehen auch unabhängig von den anwā' (maᶜālim az-zirāᶜa).
Bei as-Sirāǧī wie bei al-ᶜAnsī ist dies eine standardisierte, auf 30 oder 31 Tage bezogene Fassung aus dem 20. Jh. Die Zählungen in diesen beiden standardisierten Fassungen weichen voneinander ab, was bei der ohnedies impliziten Willkürlichkeit nicht verwunderlich ist. In keiner der beiden Varianten ist allerdings von einer, bei Glaser so genannten "layla wa lāš" die Rede, wohl aber bei as-Sirāǧī von einem Monat "qirān 1", was "qirān al-layla" auf Bawṣān und am Ǧ. Munebbih terminologisch entspräche. Bei al-ᶜAnsī umfaßt die Jahresperiode, in der die qirān-Rechnung aussetzt, vier Monate, bei as-Sirāǧī sind es drei. **Die zentraljemenitischen Almanache zeichnen sich somit durch die Existenz eines semi-tribalen Kalenders mit vorwiegend lokal- und regionalspezifischen Sternnamen aus, sowie fallweise durch das dazu parallele Vorkommen einer (in den Tārīḫ ar-Rūmī) 'integrierten' qirān-Fassung.**

4.3.1.2. Übersicht zu einigen mündlich erhobenen Agrarkalendern

Auf Grund der günstigen Quellenlage können wir uns hier auf eine Übersicht zu Gliederung und Terminologie der Agrarkalender beschränken, die Glaser, Dostal, Betzler und Varisco in ihren Feldarbeiten erhoben haben.

Dostals Angaben[123] stammen aus dem Gebiet der B. Ḥušayš aus der ersten Hälfte der 70er Jahre. Es handelt sich um den ersten seriösen Versuch seit E.

Glaser und einiger Anmerkungen bei E. Rossi, zentraljemenitische Kalenderdaten zu dokumentieren.

E. Betzlers verdienstvolle Studie über das Hochland um Ṣanᶜā' faßt die Agrarkalender mehrerer untersuchter tribaler Gruppen (darunter der B. Maṭar, Sanḥān und eine der B. Ḥušayš) zusammen und ordnet diese Zusammenfassung dann al-ᶜAnsī's Zyklus zu.[124] D. Varisco schließlich referiert in zwei seiner vorliegenden Arbeiten über die Agrarkalender aus al-Ahğur, einem Tal in der Nähe von Šibām und Kawkabān nordwestlich von Ṣanᶜā'.[125] Die Sternnamen werden in der Umschrift der Autoren wiedergegeben, mit Ausnahme der Kardinalzahlen der qirān-Monate[126] und einiger nötiger Korrekturen.

Die Datierungen bei Varisco sind Richtwerte, die zusammen mit den Jahreszeiten (ṣayf, ğaḥr, ḥarīf) die ungefähre Entsprechung der drei Kalendersequenzen im Agrarjahr andeuten. Kleinere terminologische Varianten, wie das Vorkommen oder Ausbleiben des Artikels (etwa Suhayl, ᶜAlib, Ẓulm) oder das Ausbleiben von "ᶜAllān" (nur: al-khāmis), wollen wir in diesen Fällen übergehen. Bei Varisco ist möglicherweise nur einmal "Ṣulm" anstatt "Ẓulm" plus "Ṣulm" genannt worden, worauf auch die anschließende Zeitspanne hinweist.[127] Bei Dostal wurde offenbar nur einmal "ar-rawābiᶜ" sowohl für die "ersten" wie für die "letzten Vierten" genannt; der 7. ᶜAllān-Stern fehlt bei ihm eventuell auf Grund einer "Überlappung" mit qirān 17.

Ansonsten ergibt sich bei allen drei Kalendern (wie in Tabelle 16 wiedergegeben), eine deutliche Übereinstimmung ab al-Ẓulm (entspricht Ḍulm bei Betzler und Ṣulm bei Varisco), bis einschließlich der ᶜAllān-Sterne. Diese übereinstimmende Sequenz umfaßt fünf Sternnamen (Ẓulm, ᶜAlib, Suhayl, Rawābiᶜ, ᶜAllān), die wir bereits unter den 13 Sternnamen der schriftlichen maᶜālim az-zirāᶜa antrafen. Davon ist nur ein Terminus (Suhayl) klassisch-arabisch; zwei (ᶜAlib, ᶜAllān) sind südwestarabisch und die zwei verbleibenden Termini sind typisch zentraljemenitisch. Von diesen ist einer (Ẓulm/Ṣulm) derzeit nicht identifiziert, die vier anderen bezeichnen keine manāzil. In allen drei Erhebungsregionen fällt der Hauptanteil des Hirsezyklus in diese übereinstimmende Periode.[128] Die drei Kalender enthalten somit eine übereinstimmende Sequenz (fünf Sternnamen, acht bis neun Zeitabschnitte) von etwa dreieinhalb Monaten, welche in erster Linie für das Umland von Ṣanᶜā' typische (Ẓulm, Ṣulm, Rawābiᶜ) oder für das zentrale und nördliche jemenitische Hochland typische (ᶜAlib, ᶜAllān) Namen umfaßt und vor allem die Hirseanbau-Phase bis zur Ernte abdeckt, nicht aber den Zeitpunkt der Hirseaussaat.

Tabelle 16: Drei Agrarkalender aus dem Zentraljemen

al-Ahğur (Varisco)		Ṣanᶜā'-Becken (Betzler)	B. Ḥušayš (Dostal)
		qirān 7	qirān 7
(ṢAYF)		(ṢAYF)	(ṢAYF)
Ẓāfir Awwal	(1.4.)		
Ẓāfir Ṯānī	(14.4.)	qirān 5	qirān 5
Simāk	(27.4.)		
Ṯābir	(10.5.)	Suqūṭ	
		qirān 3	qirān 3
Ṯawr	(23.5.)	Ṣafw	
Suqūṭ	(29.5.)		
Ṭulūᶜ	(5.6.)	Ṭulūᶜ	
Sāf	(11.6.)		
(ĞAḤR)		(ḤARĪF)	
Ṣulm	(18.6.)	Ḍulm	al-ẓulm
		Ṣulm	aṣ-ṣulm
ᶜAlib	(14.7.)	ᶜAlib	al-ᶜaleb
(KHARĪF)			(ḤARĪF)
Suhayl	(27.7.)	Suhayl	al-suhayl
Rawābiᶜ Ulāh	(9.8.)	ar-Rawābiᶜ l-ūlā	
			ar-rawābiᶜ
Rawābiᶜ Ākhirah	(22.8.)	ar-Rawābiᶜ al-āḫira	
ᶜALLĀN			
Khāmis ᶜAllān	(4.9.)	Khāmis ᶜAllān	al-khāmis
Sādis ᶜAllān	(17.9.)	Sādis ᶜAllān	al-sādis
Sābiᶜ ᶜAllān	(30.9.)	Sābiᶜ ᶜAllān	
ᶜAšawāt	(26.10.)		
		(ŠITĀ')	(ŠITĀ')
		qirān 17	qirān 17
		qirān 15	qirān 15
		qirān 13	qirān 13
		(RABĪᶜ)	(RABĪᶜ)
		qirān 11	qirān 11
		qirān 9	qirān 9

Die Hirseernte selbst heißt in al-Ahğur und in weiten Teilen des tribalen Umlandes von Ṣanᶜā' "ṣurāb" und fällt in die Zeit der ᶜAllān-Sterne[129], nur Dostal führt den Terminus für die Ernte der Weizen- oder Gerstenaussaat an, wobei diese Ernten aber auch bei den B. Ḥušayš bezeichnenderweise zu eben den ᶜAllān-Sternen stattfinden, zu denen anderswo die Hirseernte einsetzt.

Der Hauptunterschied zwischen den drei verglichenen zentraljemenitischen Agrarkalendern liegt darin, daß bei Dostal und Betzler zwei komplementäre Teilsysteme vorliegen, bei Varisco aber nicht: Die von Dostal und Betzler erhobenen bäuerlichen Agrarkalender umfassen also die genannte übereinstimmende Sequenz von anwā' (maᶜālim az-zirāᶜa) als ein Teilsystem und komplementär dazu die "Nummernzählung" der qirān-Rechnung als zweites Teilsystem, wobei Dostal damit den ersten diesbezüglichen Nachweis seit E. Glaser aus dem Jemen erbracht hat (ohne diesen allerdings als solchen zu identifizieren).

Varisco's Kalender aus al-Ahğur, der kein qirān-Teilsystem enthält, bietet stattdessen einen weit früheren Beginn der Sequenz von Saatmarksternen (etwa ab Beginn von qirān 5 nach den beiden anderen Kalendern). Diese früher einsetzende Sequenz enthält drei Sternnamen (Ẓāfir, Simāk, Ṭawr), die uns ebenfalls bereits durch al-ᶜAnsī's schriftliche Zusammenfassung bekannt sind. Der Name Ṭābir (der "Zerstörende") wird von Varisco nicht identifiziert und ist mir bisher aus keinem jemenitischen oder allgemein-arabischen Testimonium als Sternname geläufig; es könnte sich (analog zu "am Stadd" bei den Munebbih), eventuell um einen Lokalnamen aus al-Ahğur für einen sonst anderslautenden Terminus handeln.

Die drei Termini Suqūṭ, Ṭulūᶜ und Sāf (Ṣafw) unterscheiden die von Varisco und Betzler erhobenen Kalender gemeinsam von jenem Dostals. Sie sind vor der allen drei Kalendern gemeinsamen Hirsesequenz datiert, und zwar in Varisco's Aufzeichnung je eine Woche vor und nach Ṭulūᶜ. Ṭulūᶜ wurde ihm im Rahmen der standardisierten 13-Tage-Abfolge genannt, sodaß nur Suqūṭ und Sāf im Bewußtsein seiner Informanten von dieser abweichen. Bei Betzler treten die drei Termine in unterschiedlicher Sequenz auf, und zwar nacheinander als Suqūṭ, aṣ-Ṣafw und aṭ-Ṭulūᶜ. Betzler gibt dafür jeweils 13-tägige Abschnitte an, doch da ihm bei qirān 5 und 3 (die er ebenfalls 13-tägig rechnet) im Original ein Fehler unterlaufen ist, könnte sich dieser auch hier auswirken. Da Varisco außerdem "Sāf" (ev. von s-w-f, verschieben), Betzler aber "Ṣafw", (ev. von ṣ-f-w, klar sein) transkribiert, sind Erhebungsfehler der Autoren nicht auszuschließen; der Terminus muß derzeit ungeklärt bleiben. Suqūṭ ("Niedergehen") und Ṭulūᶜ ("Aufge-

hen") beziehen sich hingegen offenbar auf naw'-Ereignisse. Die paarartige Anordnung der beiden Termini in dieser Reihenfolge läßt den Schluß zu, daß es sich um anwā' desselben Sterns (Sterngruppe) handelt. Da Ṭulūᶜ, wie gezeigt, auch in den schriftlichen Fassungen der maᶜālim az-zirāᶜa in der üblichen Bedeutung von Frühaufgang auftritt, ist die Annahme naheliegend, daß Suqūṭ ein regionaler Ausdruck für Ġurūb, Spätuntergang, ist. Betzlers Angaben bestätigen dies eindrücklich: "As Sugūṭ" (ist der Fall), dessen Name nach Erzählung der Bauern soviel bedeutet wie: "Die Plejaden sind in die Sonne gefallen."[130] Damit ist die Identifikation von "Suqūṭ " und "Ṭulūᶜ" mit dem Spätuntergang und Frühaufgang der Plejaden als äußerst wahrscheinlich anzusehen. Unter dieser Voraussetzung ist das Auftreten der beiden Plejaden-Ereignisse in zwei der drei verglichenen Agrarkalender zunächst eine deutliche Parallele zu den schriftlichen Fassungen bei al-Qāḍī, as-Sirāǧī und al-ᶜAnsī. Varisco wurden in al-Aḥǧur überdies noch nach den ᶜAllān-Sternen die ᶜAšawāt (im Plural) genannt, die wir bereits als Spätaufgänge der Plejaden aus dem nördlichen Hochland kennen, und die er selbst ebenso identifiziert.[131] Unter den drei verglichenen Kalendern weist also jener aus al-Aḥǧur die deutlichsten Bezüge zu den bereits diskutierten schriftlichen Fassungen der maᶜālim az-zirāᶜa auf: Er enthält acht der dortigen 13 Sternnamen, ebenso wie die drei Plejaden-Ereignisse, und kein qirān-Teilsystem. Varisco berichtet dazu selbst, daß in weiten Teilen des W. al-Aḥǧur der Agrarkalender für unwichtig gehalten werde, da die agrarische Wasserzufuhr größtenteils auf Quell-(ġayl-)-Bewässerung beruhe. Seine diesbezüglichen Daten stammen von einem örtlichen Spezialisten, der ihn selbst auf die Lektüre jemenitischer Almanache verwies - also auf eben jene bereits behandelte Quellengattung.[132] Überdies trifft für al-Aḥǧur wiederum zu, daß hier die besondere Nähe zu einem alten geistigen und politisch-städtischen Zentrum, nämlich Šibām und Kawkabān, sowie entwickelte "Detribalisierungstendenzen" gegeben sind.[133] Hier deutet sich die Möglichkeit an, den Agrarkalender von al-Aḥǧur eher als Mischform von tribalen Kalenderteilen und den schriftlichen, "semi-tribalen" Kalendern von Ṣanᶜā' einordnen zu können.

Die von Dostal und Betzler erhobenen Agrarkalender stammen hingegen überwiegend aus dem tribalen Umland von Ṣanᶜā'. Sie sind in zwei komplementäre Teilsysteme gegliedert (in deren "Überlappungszeit" bei Betzler überdies Spätuntergang und Frühaufgang der Plejaden liegen). Das eine Teilsystem der maᶜālim az-zirāᶜa wird nach dem Prinzip der anwā' beobachtet und gerechnet, das zweite Teilsystem beruht auf der "standardisierten" qirān-Fassung.

Daß auch dieser Aufbau von E. Glaser mit der "Sternkunde der südarabischen Kabylen", also mit dem Titel seines Artikels von 1885, gemeint war, ist durch die ausschließliche Wiedergabe der al-Qāḍī-Abschrift bei Serjeant (1954 und 1983) immer wieder übersehen worden, wobei noch dazu auf die ursprüngliche Entstehungszeit des Manuskripts und auf den Namen des jemenitischen Autors völlig vergessen worden ist. Die al-Qāḍī-Abschrift hatte Glaser dabei als Dokumentation jemenitischer Sternnamen gedient, die er (irrtümlicherweise) automatisch mit gleich datierten Stationsgestirnen identifizieren wollte. Neben der al-Qāḍī-Abschrift und diesem Identifikationsversuch durch eine Koinzidenztabelle fußt Glasers Arbeit aber auf einer zweiten entscheidenen Quellengrundlage, nämlich seinen eigenen Felddaten.[134] Aus diesen, im Text enthaltenen Daten Glasers, die aus dem tribalen Umland von Ṣanᶜā' stammen, wird wiederum die Existenz eines zweigeteilten Agrarkalenders deutlich: "Die im Jemen, besonders in den Bergen mit bewunderungswürdiger Regelmässigkeit wiederkehrenden Kälte- und Regenperioden haben eine zweifache Gliederung des Jahres zur Folge " (...) "Ihr System bildet (...) eine eigenartige Verquickung der Mond- und Sonnenrechnung".

1) Neun Monate seien nach den "Miqârene" benannt, und zwar 19,17,15,13,11,9,7,5,3.

2) "... vorzüglich in dem Zwischenraum zwischen den Monaten (3) und (19)" würden die Jemeniten "für jeden Abschnitt des Jahres zu 13 Tagen entweder einen wirklichen Sternnamen oder eine von alters her ererbte Bezeichung besitzen." Diese häufigeren Sternbezeichnungen seien: ᶜAlib (sowie "ᶜAleibe", eine kurze Periode davor), Suhayl, die Rawābaᶜa sowie der Khāmis, Sādis und Sabiᶜ.[135]

Mit Ausnahme der Ẓulm/Ṣulm-Sterne, die Glaser hier nicht erwähnt, entspricht diese Aufzählung der Sternennamen außerhalb der "Miqârene" genau jenen der übereinstimmenden Hirsearbeits-Sequenz bei Dostal, Varisco und Betzler. Die "Miqârene" sind natürlich die qirān-Rechnung (mit denselben Radikalen q-r-n), wobei Glaser einen qirān-Monat mehr anführt als die anderen bisher behandelten Quellen: Dies dürfte die Ursache dafür sein, daß ihm (stattdessen) die Ẓulm/Ṣulm-Sterne hier nicht genannt wurden.

Der von Glaser verwendete Ausdruck "Miqârene" ist mir bisher erst ein einziges Mal in ähnlicher Form (miqrāne), und zwar am Ǧ. Šadā' im südlichen Ḥiǧāz, genannt worden. Bei der Analyse des "Miqârene"-Kalenders schwanken Glasers Deutungen etwas, wo er einmal von Sonnenmonaten spricht, dann wieder von

"Monaten einfach zu je 30 Tagen".[136] Dies dürfte wohl die Differenz ausdrücken zwischen der standardisierten Zählfassung von 19 bis 3, die Glaser wiedergibt, und der beschreibend-beobachtenden Darstellung, die ihm zur Erklärung der Kardinalzahlattribute geboten wurde. Glasers eigene Beschreibung des Plejaden/Mond-Kalenders ist - durch seine Tätigkeit am Wiener Astronomischen Institut verständlich - dann allerdings in wissenschaftlich-astronomischen Kategorien abgefaßt und geht nicht näher auf die einheimische tribale Sichtweise ein, wie sonst bei ihm üblich.
Bezüglich der "Leilet walâsch" habe ich meine Zweifel bereits geäußert und füge hier noch hinzu, daß "jener Moment, in welchem Sonne und Plejaden gleiche Rectascension haben, d.h. in Conjunction stehen",[137] wie es Glaser ausdrückt, durch alltägliche Beobachtung einfacher Bauern, also ohne Meßinstrumente, nicht als "Moment" oder "Nacht" identifizierbar ist. Daher kann Glasers exakte Beschreibung der "Leilet walâsch" nicht die Beobachtung seiner tribalen Informanten wiedergeben. Beobachtbar ist nur der Gesamtzeitraum zwischen Spätuntergang und Frühaufgang der Plejaden. Jede besondere Nacht innerhalb dieses Zeitraumes müßte entweder unter dem Einfluß städtischer Astronomen kalkuliert sein, wofür bisher keine Quellenhinweise vorliegen; oder es handelt sich um eine rituell festgelegte Zeit im Stammesleben, für die Glasers astronomische Beschreibung dann aber ebenso falsch wäre, weil dafür im tribalen Leben ebenfalls die Kalkulationsgrundlagen fehlen. Ich neige zur Auffassung, daß Glaser in diesem Einzelfall - möglicherweise unter dem Einfluß astronomisch interessierter städtischer Intellektueller aus Ṣanᶜā', wie seines Freundes Luṭfallāh, des Enkels von al-Qāḍī, einer astronomischen Überinterpretation erlegen ist.
Vom Zweifelsfall der "Leilet walâsch" abgesehen, entspräche die Rückübersetzung aus Glasers astronomischer Darstellung in eine phänomenologische Beschreibung aber recht weitgehend dem, wie auch mir die Funktionsweise des qirān-Kalenders in der Provinz Ṣaᶜda erklärt wurde.[138]

Der im jemenitischen tribalen Hochland gebräuchliche Ausdruck ṣurāb findet sich auch bei Glaser, allerdings sind seine Angaben dazu nicht sehr genau. 1885 gibt er für "ṣurrâb" die "Späternte bis Ende Dezember" an,[139] was schon Landberg als ungewöhnlich aufgefallen war.[140] Im bisher unveröffentlichten Anhang zu "Ostjemen und Hadramawt", den mir Prof. Dostal freundlicherweise aus Glasers Nachlaß zur Verfügung stellte, teilt Glaser hingegen über das Gebiet der Arḥab mit: "Eine zweite landwirtschaftliche Periode, der "ṣurâb", beginnt (Aussaat) mit dem Ende des Ṭalāṯ (Mitte Mai) und dauert bis Mitte Oktober. - Vermutlich sät man in dieser Periode Durra." Demnach würde ṣurāb die Hirseernte im Herbst zumindest auch einschließen.

E. Glaser war somit der erste Forscher, der die komplementäre "Zweiteilung" der zentraljemenitischen Kalender in ein maᶜālim az-zirāᶜa-Fragment und einen Plejaden/Mond-Kalender erkannt und dokumentiert hat. Im Prinzip stimmt E. Glasers Wiedergabe in Terminologie und Aufbau mit den Kalendern überein, die Dostal und Betzler erhoben haben. Ich möchte diesen, fast in Vergessenheit

geratenen Beitrag des großen österreichischen Gelehrten nochmals nachdrücklich unterstreichen. Somit können wir aus den Arbeiten von Glaser, Dostal, Betzler und aus der "Mischform" bei Varisco die Grundzüge der Terminologie und des Aufbaus der tribalen Agrarkalender des Umlandes von Ṣanᶜā' identifizieren:

1. Diese tribalen Agrarkalender setzen sich wiederum aus zwei komplementären Teilsystemen zusammen, wobei eines auf den qirānāt fußt und dem anderen die anwā'-Rechnung zugrunde liegt.
   Die sozialen Träger dieses Kalenderwissens sind teils die talentierten Stammesmitglieder (wie im Fall der B. Ḥušayš), teilweise sind es Spezialisten wie in al-Ahğur und in den Gebieten der Sanḥān oder B. Maṭar, wo dies der kabīr az-zirāᶜa ist, der "auch die Saat- und Erntezeiten (festlegt)"[141]

2. Das qirān-Teilsystem ist im tribalen Umland von Ṣanᶜā' bisher bloß in der standardisierten Fassung von 19 oder 17 abwärts bis 3 oder 1 bekannt geworden; nur aus dem westlich vorgelagerten Randgebirge liegen Hinweise auf nicht-standardisierte Fassungen der qirān-Zählung am Ǧ. Ḥaraz vor.[142]

3. Das andere Teilsystem umfaßt eine etwa achtteilige Sequenz der maᶜālim az-zirāᶜa mit den anwā' von Ẓulm, Ṣulm, ᶜAlib, Suhayl, ar-Rawābiᶜ l-ūlā wa l-āḫira und den 5., 6. und 7. des ᶜAllān. Von diesen Sternnamen hat nur Suhayl über Südwestarabien hinaus weite Verbreitung; ᶜAlib und ᶜAllān sind typische Sternnamen des zentral- und nordjemenitischen Hochlandes. Die Verbreitung der anderen Namen (Ẓulm/Ṣulm, Rawābiᶜ, manchmal: Ṯawr) ist auf den jemenitischen Zentralraum beschränkt.

4. Die Sequenz der maᶜālim az-zirāᶜa beginnt nur in einem der verglichenen Fälle mit dem Spätuntergang der Plejaden und endet nur in einem anderen mit ihrem Spätaufgang; die Plazierung von Plejaden-Ereignissen in der Überlappungszeit der tribalen Agrarkalender ist also weit weniger ausgeprägt als im jemenitischen Norden. Zugleich liegt in der Terminologie nur ein minimaler Einfluß der klassisch-arabischen Namen der Stationsgestirne vor. Im anwā'-Fragment von al-Ahğur zeigt sich hingegen der Einfluß der schriftlichen Fassungen der zentraljemenitischen maᶜālim az-zirāᶜa.

5. Daraus ergibt sich für den Zentraljemen im Vergleich zu den Kalendern zwischen Ṣaᶜda und Abū ᶜArīš: Im Becken und Umland von Ṣanᶜā' ist der Einfluß der manāzil terminologisch noch viel schwächer ausgeprägt als im

Norden. **Ein "Gelehrtenkalender", wie jener aus Abū ᶜAriš, ist im zentralen Hochland als Agrarkalender nicht vorhanden. Hingegen kann ein "semi-tribaler" Kalendertyp für den städtischen Raum aus den schriftlichen Almanachen erschlossen werden. In den ländlichen Stammesgebieten sind wiederum zweigeteilte "tribale Kalender" nachweisbar.** Ihr anwā'-Teilsystem weist terminologische Bezüge zum semi-tribalen Kalender von Ṣanᶜā' und zu den anwā'-Namen des nördlichen Hochlandes auf. Das qirān-Teilsystem der zentraljemenitischen tribalen Kalender ist wie im Norden in den semi-tribalen Fassungen nicht enthalten; hier ist es in den Tārīḫ ar-Rūmī integriert.

4.3.2. Kommentar zu den Agrarkalendern bei Landberg und Serjeant

Im Anschluß an unsere Übersicht zu mündlich und schriftlich tradierten Agrarkalendern des zentraljemenitischen Hochlandes wenden wir uns nun kurz zwei der nach Glaser bekanntesten Arbeiten zu, die sich mit südarabischen Agrarkalendern befaßt haben. Landbergs Material (1923) stammt aus dem W. ᶜAmaqīn, der Autor der von Serjeant (1954) veröffentlichten Sterntafel stammt hingegen aus der Stadt Šibām im Ḥaḍramawt.[143] Diese zwei Regionen liegen im Osten des Staatsgebietes der ehemaligen VDR Jemen. Die Befassung mit beiden Schriften gibt uns Gelegenheit zu einigen quellenkritischen Anmerkungen sowie zur Gegenüberstellung der Sternnamen in zwei Regionen, die weit südöstlich des zuletzt behandelten zentralen Hochlandes liegen, mit eben diesem. Serjeant's Tafel beruht auf einem Manuskript des Bā Ṣabrayn al-Šibāmī.[144] Landbergs Liste wurde ihm in ᶜAdan vom "Sultan de Bîr ᶜalî ᶜAmagîn" mitgeteilt.[145]

Wir geben die Listen in den Umschriften von Landberg und Serjeant wieder. Landbergs Kalender wurde ihm in vier Sequenzen à sieben Sternnamen mitgeteilt. Jede Gruppe von sieben Sternnamen umfasse eine der vier Jahreszeiten und währe drei Monate. Die Datierungen sind Landberg zufolge "Aufgänge", was seinerzeit Hommel zwar bezweifelte[146], m.E. liegen aber größtenteils tatsächlich Spätaufgänge vor.

Die Koinzidenztabelle von al-Šibāmī ist auf den Gregorianischen Kalender abgestimmt, sie beginnt mit dem 1. Jänner und daher mit al-Hanᶜa. Da die Datierung dieses Kalenders überhaupt fragwürdig ist, habe ich die Übertragung der Liste von al-Šibāmī ebenfalls mit al-Iklīl begonnen, was den Vergleich erleichtert.

Tabelle 17: Terminologie zweier südjemenitischer Kalender

ᶜAmaqîn (Landberg)	al Šibāmī (Serjeant)	manāzil
el-Iklîl (21/22.4.)	al-Iklīl (24.5.)	MS 17
el-Qalb	al-Kalb	MS 18
eš-Šaul	al-Shawl	MS 19
en-Naᶜêm	al-Naᶜā'im	MS 20
el-Bäldah	al-Baldah	MS 21
el-Quweydim A_{L1}	al-Mirzam A_S	Saᶜd al-Dābiḥ
el-Marzam	al-Suhayl	Saᶜd Bulaᶜ
Soheyl (21.7.)	Bā ᶜUraiḳ (23.8.)	Saᶜd al-Suᶜūd
es-Saᶜd	al-Khibā	MS 25
el-Qatrah A_{L2}	al-Fargh	MS 26
el-Rarf	al-Dalū	MS 27
el-Ḫâmis	al-Ḥūt	MS 28
el-Sâdis	al-Naṯḥ	MS 1
es-Sâbiᶜ	Buṭayn	MS 2
eṭ-Ṭureyyâ (21.10.)	al-Thuraiyā (22.11.)	MS 3
el-Barakân	al-Barakân	(MS 4?)
el-Huqâᶜ	al-Haḳᶜah	MS 5
el-Hunâᶜ	1. al-Hanᶜah	MS 6
eḍ-Dirâᶜ	al-Dhirāᶜ	MS 7
en-Naṯrah	al-Nathrah	MS 8
eṭ-Ṭarf	al-Ṭarf	MS 9
el-Ǧabhah (21.1.)	al-Djabhah (22.2.)	MS 10
ez-Zabrah	al-Zabrah	MS 11
eṣ-Ṣarfah	al-Ṣarfah	MS 12
el-ᶜAuwâ'	al-ᶜAwwā	MS 13
es-Ṣumâk	al-Simāk	MS 14
el-Rufr	al-Ghufr	MS 15
ez-Zubân	al-Zubān	MS 16

In die rechte Spalte sind die Nummern der Stationsgestirne (nach Kunitzsch 1961) in jenen Zeilen eingetragen, in denen die Termini bei Landberg und Serjeant (von Transkriptions- und kleineren Dialektvarianten abgesehen) im wesentlichen mit den Sternnamen der kutub al-anwā' übereinstimmen. In den Blökken A_{L1} und A_{L2} bei Landberg sowie A_S bei Serjeant ist diese Übereinstimmung mit den manāzil nicht gegeben. A_{L1} und A_S umfassen jeweils analoge Sequenzen in den beiden Gesamtzyklen, die davon verschiedenen manāzil-Termini sind in die dritte Spalte eingetragen.

A_{L2} hat hingegen bei Serjeant kein Pendant, dessen Sequenz terminologisch hier wieder mit den manāzil übereinstimmt. A_{L1}, A_{L2} und A_S umfassen folglich jene Sequenzen bei Landberg (8 Namen) und Serjeant (3), die grundlegend von den manāzil abweichen (Abweichung = A).
Zu MS 25, Saᶜd al-Aḫbīya, finden sich mit Saᶜd und al-Ḫibā' zwei verständliche Varianten.[147] Der von beiden Autoren vermerkte al-Barakān ist zwar aus der arabischen Literatur bisher nicht belegt; Name und Stellung in der Gesamtsequenz machen seine Identifikation mit α Tauri durch Landberg[148] aber sehr plausibel.

Diese Gegenüberstellung hebt den in beiden Quellen enthaltenen, außerordentlich hohen Anteil an manāzil deutlich hervor, der (neben einigen späteren Autoren[149]) zumindest Landberg explizit bewußt gewesen ist: "Man muß unterstellen daß die manāzil al-qamar den manāzil aš-šams entsprechen (...), sonst könnte man den Unterschied zwischen beiden in der Rechnung der Bauern des Südens nicht erklären (...) (diese Rechnung) ist mit Sicherheit auf das Sonnenjahr bezogen"[150].

Aus ethnologischer Sicht und im Lichte dessen, was in dieser Arbeit bis jetzt gezeigt worden ist, sind die von den manāzil abweichenden Sternnamen und die ihnen entsprechenden Perioden (A) das eigentlich Interessante an diesen beiden Kalendern. Diese "abweichenden" Sternzeiten folgen ja auffälligerweise nacheinander und decken damit längere Zeitphasen von etwa sechs (A_S) und neun und sechs Wochen (A_L) ab. Leider wird gerade darüber von Landberg wenig und von Serjeant nichts mitgeteilt. Landberg ging offenbar wie Glaser im Analogieschluß davon aus, daß diese Namen bloße lokale Dialektausdrücke für die Stationsgestirne seien und identifizierte daher "el-Quweydim" mit Saᶜd al-Ḏābiḥ, "el-Marzam" mit Saᶜd Bulaᶜ und sogar "Soheyl" mit Saᶜd al-Suᶜūd usf. bis zur Gleichsetzung von "es-Sâbiᶜ" mit Buṭayn. Serjeant andererseits erwähnt weder die hohe Koinzidenz noch die Differenzen zu den manāzil.

Suhayl und al-Mirzam sind die zwei bereits erwähnten "echten, ursprünglichen" arabischen Sternnamen, von denen Suhayl (ohne Beiwort) stets α Carinae (Canopus) bezeichnet, während Mirzam der Name für β Canis Maioris, β Canis Minoris oder γ Orionis sein kann.[151] Die as-Suᶜūd-Sternnamen qualifiziert Kunitzsch gleichermaßen als echt und ursprünglich.[152] MS 23 liegt im Aquarius und MS 24 im Capricornus. Suhayl und Mirzam treten in beiden Listen als Abweichungen von den manāzil MS 23 und 24 auf, für ihre Identifikation bieten sich

die genannten Sterne an. Landbergs Analogie-Identifikation ist also mit allergrößter Wahrscheinlichkeit falsch.

In "Bā ᶜUraiq" deutet das typische südjementische "Bā" auf einen derzeit nicht näher identifizierbaren Lokal- oder Regionalterminus hin.[153] El-Quweydim bezeichnet Landberg als südliche Form eines Deminutivs von al-Qādim, also "der kleine Vorausgehende";[154] al-Ġarf und al-Qatra bleiben unklar. Zu al-Ḥāmis, as-Sādis und as-Sābiᶜ bemerkt Landberg, daß seine Informanten die Namen der drei Sterne nicht wußten.

Nun sind wir diesen Ordinalzahlen unter den bisher untersuchten südwestarabischen Agrarkalendern stets nur im Zusammenhang mit einem einzigen Sternbild begegnet, nämlich mit dem weit verbreiteten ᶜAllān (Ursa Maior), den wir der Gruppe der "typischen Sternnamen des zentral- und nordjemenitischen Hochlandes" zuordnen konnten. Da auch Landbergs "fünfter, sechster und siebenter", wie die gebräuchlichste ᶜAllān-Datierung im Herbst, und zwar ab Mitte September angesetzt sind, dürfte es sich hierbei tatsächlich um die bekannten Ordinalzahlattribute des ᶜAllān handeln. Dafür spricht auch, daß auf den letzten der ᶜAllān-Sterne hier, ebenso wie im Kalender von al-Ahğur und in den "tribalen" Agrarkalendern des Nordens, die Plejaden folgen.[155] Wir wiesen bereits darauf hin, daß die Datierung der manāzil in Landbergs Liste am ehesten auf Spätaufgänge verweist. Wenn unsere Identifikation für die drei "abweichenden" Sternnamen (al-Mirzam, Suhayl, ᶜAllān) bei Landberg richtig sind, dann kann es sich dabei aber nur um Frühaufgänge oder Spätuntergänge handeln. Dieser Wechsel von einem Typ von naw' zu einem anderen innerhalb eines Kalenders wäre selbst wiederum eine vom manāzil-Modell abweichende, typische Eigenschaft der bisher untersuchten "tribalen" und "semitribalen" Agrarkalender, insbesondere zu Anfang und Ende der Halbjahre oder Teilsysteme, was auch hier gegeben sein dürfte.

Wir kommen also zum vorläufigen Ergebnis, daß die von der manāzil-Terminologie abweichenden Sternnamen bei Landberg und Serjeant nicht Lokalnamen der Stationsgestirne sind, wie Landberg annahm, sondern die Fragmente lokaler oder tribaler südwestarabischer Agrarkalender darstellen.

Wenn dies richtig sein sollte, müßten in diese Zeitabschnitte Hauptarbeitsphasen des lokalen Agrarjahres fallen. Landbergs Opus gibt uns glücklicherweise die Gelegenheit, dies für seinen Fall auch überprüfen zu können:

Demnach liegen die Spitzenzeiten der agrarischen Aktivitäten im W. al-ᶜAmaqīn in eben jener Jahreshälfte, in der die "abweichenden" Sternnamen auftreten. Während der ersten sieben Sterne (Iklīl bis Mirzam) würden "Duḫr", ḏura (Sorghum-Hirse), ǧilǧil (Sesam) und musaybilī, eine weitere Hirseart[156] ausgesät. Zu Suhayl erfolge die Dattelernte. In diesem und während der darauf folgenden vier Sterne würden die eingesäten Getreidefelder bewässert, und im sechsten und siebenten Stern (zugleich nach unserer Identifikation der sechste und siebente des ᶜAllān) erfolge die Ernte.[157]

Die "abweichende" Sequenz in Landbergs Kalender umfaßt die wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeitsphasen, insbesondere den Hirsezyklus einschließlich der Hirseernte, die in den "sechsten und siebenten" fällt, was deren Identifikation mit ᶜAllān zusätzlich erhärtet. Wir können diese "abweichende" Sequenz also tatsächlich, analog zu den tribalen anwā'-Teilsystemen des zentralen und nördlichen Hochlandes, als Restbestand eines mit dem Hirseanbau assoziierten Agrarkalender-Teils ansprechen, in dem einige anwā' keine Mondstationen bilden.[158]

In der zweiten Hälfte des Agrarjahres im W. al-ᶜAmaqīn, also nach dem siebenten des ᶜAllān wird "nur Gerste, Weizen und rote Hirse (bukr) gesät",[159] sodaß in diese Zeit offenbar ein zweiter Anbauzyklus fällt, für den Landberg ausschließlich manāzil-Abschnitte genannt wurden.

Auf Grund der gewonnenen Einsichten können die von Landberg und Serjeant publizierten Kalender neu beurteilt werden: Beide stammen von sozial hochstehenden Persönlichkeiten, einem Sultan des W. al-ᶜAmaqīn (bei dem offen bleibt, inwieweit er schriftliche Quellen konsultieren ließ) und einem Gelehrten aus Šibām. Die Anordnung beider Kalender entspricht nach Inhalt und Aufbau weitestgehend dem Modell der manāzil, das in den gebildeten Schichten entsprechend verbreitet ist. In diese, von den manāzil dominierten Kalender, sind aber - teilweise an Stelle der schlecht sichtbaren Suᶜūd-Sterne - davon abweichende Sternnamen und Sterne (Sterngruppen) aufgenommen. Diese stammen aus lokalen bäuerlichen anwā'-Fragmenten und weisen eine deutliche Assoziierung zum Hirseanbau auf. Mit Mirzam, Suhayl, und im W. al-ᶜAmaqīn mit den drei ᶜAllān-Sternen, ergeben sich terminologische Parallelen zu den "semi-tribalen" und "tribalen" Agrarkalendern des zentralen und nördlichen jemenitischen Hochlandes; der altsüdarabische Terminus ᶜAllān erweist sich als "typisch südwestarabischer Sternenname".[160] In den zitierten Quellen aus Šibām und dem W. al-ᶜAmaqīn ist diese lokale, "abweichende" Tradition in das System der manāzil

inkorporiert und mit diesem harmonisiert worden. Daß es sich dabei eher um theoretische Gelehrtenkonstrukte handelt, belegt auch die mathematisch-regelmäßige Gliederung der Jahreszeiten in 4x7 Sterne oder je drei Monate bei Landberg. Diese kann mit den praktischen lokalen Gegebenheiten der Klima- und Vegetationszyklen nicht übereinstimmen.

Der von Landberg publizierte Kalender ist daher ein besonders eindrückliches Beispiel der Koexistenz unterschiedlicher Traditionen und Konzeptionen von Zeit in Südarabien. Hier ist es die lokale, fragmentarische und unregelmäßige, auf den konkreten Hirseanbau bezogene anwā'-Konzeption, welche im und mit dem überregional-literarisch überlieferten, systematisch-regelmäßigen und von konkreten Arbeitsprozessen abstrahierenden Modell der manāzil weiterbesteht.

4.3.3. Südlicher Ḥiğāz

Vom Ḥaḍramawt im Südosten müssen wir uns nun gedanklich in das weit entfernte Randgebiet am anderen Ende Südwestarabiens versetzen, um zur letzten Station unseres räumlichen Vergleiches zu gelangen: Mit dem südlichen Ḥiğāz ist das Gebiet südlich von aṭ-Ṭā'if bis zum Nordrand des ᶜAsīr umschrieben, das in den Verwaltungsbereich der saudischen Provinz al-Bāḥa und des Südteils der Provinz Mekka (mit dem Verwaltungszentrum von al-Qunfiḍa) fällt. Diese Region wird kulturhistorisch und ethnographisch im Rahmen des nun schon öfter erwähnten "Ethnographischen Atlas" der Südwest-Provinzen Saudi-Arabiens ausführlich dokumentiert, ebenso wie die Agrarkalender dieser Region durch meinen eigenen Beitrag, den ich hier zusammenfasse.[161]

Die Erhebungsgebiete im südlichen Ḥiğāz liegen wiederum entlang eines West-Ost-Profils in den drei charakteristischen größeren Naturräumen dieser Region: 1.) dem Flachteil der Küstenebene Tihāma im Westen, 2.) dem gebirgigen, reichgegliederten Zentralteil, also dem Gebirgszug der Sarāt des Ḥiğāz und der ihm vorgelagerten Berg-Tihāma westlich des Grabenrandes, 3.) dem östlichen Übergangsgebiet der Sārāt zum zentralarabischen Naǧd hin. Ich verwende hier die Kurzbezeichnungen "Tihāma" oder "Küste" für 1.) "Sārāt", "Bergland" oder Zentralteil" für 2.) und "Osten" oder "Rand des Naǧd" für 3.).

Ein herausragendes Ergebnis der genannten Erhebungen ist der erstmalige Nachweis der Existenz des qirān-Kalenders im Übergangsgebiet von Südwest- zu West- und Zentral-Arabien. Der qirān-Kalender ist in erster Linie in den historisch schwer zugänglichen bäuerlichen Stammesgebieten der Sārāt weit

verbreitet, dem Bilād Ġāmid wa Zahrān. Hier tritt er wiederum als das längere von zwei komplementären Teilsystemen auf, das kürzere bildet erneut eine anwā'-Sequenz. An der Küste und im Osten dominiert hingegen die Verwendung von langen, mehr als 20 Elemente umfassenden anwā'-Sequenzen. An der Küste tritt dabei jeder Sternname im Kalender nur einmal auf und bezeichnet Spätuntergänge; im Osten ist hingegen "Verdoppelung" gegeben - derselbe Sternname markiert im ersten Halbjahr den Früh- und im zweiten den Spätaufgang. Am Rande des Naǧd konnte der qirān-Kalender nicht nachgewiesen werden, an der Küste existiert er hingegen parallel (nicht komplementär) zur ganzjährigen anwā'-Rechnung. Sowohl in der Tihāma wie im Osten sind bei der bäuerlichen Bevölkerung ausgeprägte mnemotechnische Hilfsmittel für den Umgang mit diesen langen anwā'-Sequenzen in Verwendung, die sich an den Plejaden orientieren.

Der qirān-Kalender ist im südlichen Ḥiǧāz überall, wo er erhoben wurde, Bestandteil des gesellschaftlichen Wissens der bäuerlich-tribalen Bevölkerung. Bei den anwā' wird hingegen nur der Großteil der kürzeren, komplementären Teilsysteme im tribalen Zentralteil gesellschaftlich gekannt, und zwar überall dort, wo Regenfeldbau vorherrscht, also oberhalb des Grabenrandes. In den wenigen Fällen der Dominanz von Brunnen- oder Flutbewässerung im Bergland, sowie im Osten und an der Küste, sind die anwā' hingegen Wissenselemente von örtlichen Spezialisten.

Im Osten bestimmt Brunnen-, Quell- und Flutbewässerung die Wasserzufuhr der traditionellen Landwirtschaft; die Spezialisten sind Angehörige der hier wie in den Sarāt dominanten tribalen Bevölkerung. Auch an der Küste herrscht Brunnen- und Flutbewässerung vor, die Sozialstruktur der Tihāma unterscheidet sich aber, analog zum Jemen, deutlich von der des Hochlandes: Tribale Kleinstgruppen, denen die Hochlandstämme meist die ebenbürtige Anerkennung als "Stämme" überhaupt verwehren, und nicht-tribale "fallāḥīn" bilden den Großteil der lokalen bäuerlichen Bevölkerung. Die sternkundigen anwā'-Spezialisten sind hier dörfliche und städtische Gelehrte nicht-tribaler Herkunft.

Die lokal beobachteten anwā'-Perioden umfassen an der Küste, im Zentrum und im Osten des südlichen Ḥiǧāz wiederum stets die Hauptphasen des Hirseanbaus, der auch hier den grundlegenden Prozeß der traditionellen landwirtschaftlichen Aktivitäten bildet. Im Bergland beziehen sich die kürzeren anwā'-Sequenzen meist nur auf die Hirseaussaat. Für diese sind aus zwei Erhebungsorten der Sārāt der Terminus "aṯ-ṯamān" belegt, der mit der strikten Einhaltung des Saat-

termins im Regenfeldbau verbunden ist; sogar der Terminus "ṣurāb" für die Hirseernte wurde auf dem isolierten Tihāma-Berg des Ǧ. Šadā' westlich von Bilǧurši erhoben.

In mehreren Fällen beginnt die anwā'-Sequenz mit den Plejaden (aṯ-Ṯurayyā), die anschließenden Sterne (nicht nur α Tauri) werden als ihre "Nachfolger" (tawābiᶜ) bezeichnet. Der qirān-Kalender tritt in der Berg-Tihāma des südlichen Ḥiǧāz manchmal in nicht-standardisierter Form und ansonsten standardisiert auf; er bezieht sich auf den Weizen-, Gerste- oder Sesam-Zyklus. In Teilen der hügeligen Tihāma existieren standardisierte qirān-Fassungen, wobei qirān 11 dann "al-ḥāriq" (der "brennende, heiße" Monat genannt wird, mit denselben Radikalen wie in al-ᶜAnsī's schriftlicher, in den "Tārīḫ ar-Rūmī" integrierter qirān-Fassung aus Ṣanᶜā', wo qirān 13 "šahr al-maḥriq" heißt und dem ersten Kanūn gleichgesetzt ist. Eventuell deutet dies auch im Bereich der Tihāma um al-Qunfiḍa auf Restbestände einer solcherart "integrierten" qirān-Rechnung hin.

Die Zeit der "Unsichtbarkeit" der Plejaden, zwischen ihrem letzten Spätuntergang und ihrem ersten Frühaufgang, trägt hier (unter anderem) auch die vom Ǧ. Munebbih belegte Bezeichnung "al-kinna" und markiert eine Zeit des Unheils und der Unsicherheit.

Zur Beurteilung der innerhalb der verschiedenen anwā'-Sequenzen des südlichen Ḥiǧāz erhobenen Sternnamen habe ich Tabelle 18 zusammengestellt. In ihr werden die anwā'-Namen (nach identifizierten und nicht-identifizierten) "Lokaltermini" (oberste Zeile) und nach den bekannten, literarisch belegten Termini der manāzil (MS) unterschieden (unterste Zeile) sowie als dritter Kategorie nach den literarisch belegten Namen solcher Sterne, die keine Stationsgestirne sind, aber im südlichen Ḥiǧāz ebenfalls als anwā' beobachtet werden (mittlere Zeile). Die elf Erhebungsorte im südlichen Ḥiǧāz sind den drei "Zonen" Tihāma, Sārāt und Naǧd zugeordnet; die erhobenen Sternnamen sind, nach den drei terminologischen anwā'-Kategorien unterschieden, dementsprechend regional eingetragen. Unabhängig davon, daß fast alle Sternnamen pro "Zone" in mehr als einem Erhebungsort ermittelt wurden, ist jeder Name pro Spalte nur einmal eingetragen.

In den Erhebungsorten der Tihāma waren die Namen aller 28 manāzil vertreten, von denen fallweise drei mit identifizierten Lokaltermini (jener für MS 6 ist etwas unsicher) gebräuchlich sind.

Tabelle 18: Verteilung der Sternnamen im südlichen Ḥiǧāz

	Tihāma	Sārāt	Nağd-Rand (2x)
anwā'/Lokaltermini	an-Naqᶜa (MS 6?) al-Ḫibā (MS 25) Ḥāmir (MS 22)	aṯ-Ṯamān al-Ḥīmar	aṯ-Ṯamān al-Ḥīmar
anwā'/keine manāzil		al-Ǧawzā' al-Mirzam al-Kaffān	Suhayl al-Mirzam al-Kaffān
anwā'/manāzil	MS 1-28	MS 1-4, 7-12 22, 24	MS 3, 8-11, 14

In den Sārāt wurden insgesamt zwölf der manāzil-Termini als Bestandteil örtlicher Agrarkalender erhoben, wobei aber keine einzelne anwā'-Sequenz mehr als acht davon umfaßt. Darüber hinaus traten die drei "echten, ursprünglichen" Namen al-Ǧawzā', al-Mirzam und al-Kaffān (Sterne von Cassiopeia und Cetus)[162] als beobachtete anwā' auf, von denen zumindest die beiden Letztgenannten keine Stationsgestirne sind, ferner die Lokaltermini al-Ḥīmar und aṯ-Ṯamān (die "acht"). Diese auch am Nağd-Rand gebräuchlichen Namen konnte ich leider nicht identifizieren.

Am Nağd-Rand werden darüber hinaus auch al-Mirzam, al-Kaffān, Suhayl sowie die aufgezählten Mondstationen beobachtet. Die anwā' werden hier, wie erwähnt, zweimal im Jahr gerechnet, die Gesamtheit der im Jahr beobachteten anwā' liegt aber unter 28.

In den Agrarkalendern der Tihāma herrschen also die 28 Stationsgestirne mit wenigen lokalterminologischen Varianten vor. In den Sarāt bestehen die anwā'-Teilsysteme aus einem Anteil an manāzil (über 50%) und an solchen anwā', die keine Mondstation bilden und altertümliche (oder lokale) Namen tragen. Am Nağd-Rand sind anwā' mit Lokalnamen und Namen der beiden anderen Kategorien zu einem "verdoppelten" System ausgeformt.

Im Hinblick auf Aufbau und Anteil der manāzil ergibt sich damit für den südlichen Ḥiǧāz eine auffällige Parallele zu jenen drei Formen, die zwischen Ṣaᶜda und Abū ᶜArīš erhoben wurden: An der Küste besteht eine hohe Übereinstimmung zur literarischen Überlieferung der manāzil (hier allerdings bei Koexistenz der qirānāt); im Zentrum sind manāzil und "nicht-manāzil" im anwā'-Teilsystem komplementär zu den qirānāt enthalten ("tribale" Form); und im Osten wird dieses Teilsystem an Stelle des qirān-Kalenders im zweiten Halbjahr nochmals beob-

achtet ("semi-tribale" Form). Auch hier zeigen die im Zentrum und Osten erhobenen anwā'-Sequenzen starke Bezüge zueinander. Die Formen des Nağd-Randes sind hier allerdings nicht auf die vollständige Anzahl von 28 hin komplettiert. Für dieses Gebiet sind auch keinerlei ausgebildete "Detribalisierungs"tendenzen oder gar Stadtnähe zu konstatieren; die Zugänglichkeit des Nağd-Randes von Norden, Osten und Süden entlang der alten historischen Verkehrsroute ist aber stets gegeben gewesen.

Es muß ferner unterstrichen werden, daß keiner der für das jemenitische Hochland oder Südwestarabien typischen Sternnamen in den anwā'-Sequenzen des südlichen Ḥiğāz enthalten ist. Dies deutet auf eine eigenständige terminologische Tradition in den agrarischen Sternenkalendern des südlichen Ḥiğāz hin.

4.4. Zusammenfassung der vergleichenden Untersuchung des Agrarkalenders der Munebbih

4.4.0. Methodische Zusammenfassung

Um den Stellenwert zu beurteilen, den der Agrarkalender der Munebbih im regionalen kulturellen Kontext Südwestarabiens einnimmt, haben wir eine extensive, kritische Sichtung recht verschiedenartiger Forschungsergebnisse, Dokumente und Berichte durchführen müssen. Dies erwies sich als notwendig, weil bisher kein auch nur annähernd systematischer Überblick zu diesem Thema vorgelegen ist. Einen ersten, notwendigerweise limitierten Beitrag in diese Richtung mußten wir also selbst unternehmen.

Ich bin mir dabei durchaus der Lücken bewußt, die noch offen bleiben mußten, was größtenteils durch den Forschungsstand bedingt ist: So existieren noch keinerlei ethnologisch relevante Arbeiten über traditionelle Agrarkalender des ᶜAsīr, des gesamten östlichen jemenitischen Hochlandes oder auch der jemenitischen flachen Tihāma. Die Agrarkalender des südlichen Hochlandes und ihr Zusammenhang mit rasūlidischen landwirtschaftlichen Lehrbüchern bedürfen gesonderter Untersuchungen, die bereits im Gange sind.

Trotz dieser Einschränkungen und Lücken wollen wir das gesichtete Material nun einer zusammenfassenden Beurteilung unterziehen. Zur Erfassung dieses ersten regionalen Überblickes und zur Erstellung der dafür notwendigen Kategorien rekapitulieren wir vorerst methodische Fragen der Quellengattungen, der astronomischen Identifikation, der Terminologie der Sternnamen und der Typen von Kalendern.

QUELLENGATTUNGEN:
Für einen derartigen regionalen Vergleich hat sich die Unterscheidung des gesichteten Materials nach seiner regionalen, aber auch nach seiner sozialen Herkunft als unumgänglich erwiesen.

Die regionale Herkunft haben wir von Nordwesten nach Südosten mit "südlicher Ḥiǧāz und anschließende Tihāma", "nordjemenitisches Hochland und anschließende Tihāma", "zentraljemenitisches Hochland" und schließlich mit "Ḥaḍramawt" klassifiziert. Hinsichtlich der sozialen Herkunft erweist sich die Unterscheidung von "bäuerlichen Agrarkalendern" (in Form von Feldforschungsberichten), "arabischen Almanachen und Tabellen" sowie von "Darstellungen ein-

zelner, sozial hochstehender Persönlichkeiten" als sinnvoll, und zwar aus quellenkritischen Gründen.

Bäuerliche Agrarkalender in Form von Feldforschungsberichten:
Dies sind mit der traditionellen Landwirtschaft direkt verbundene lokale Wissensformen der Produzenten, die primär mündlich tradiert werden, und zwar in Form von spezialisiertem oder gesellschaftlichem Wissen. Diese bäuerlichen Agrarkalender lagen in Form von Feldforschungsberichten westlicher Orientalisten, Geographen und Ethnologen (Bédoucha, Betzler, Dostal, Glaser, Varisco, Gingrich) vor. Quellenkritisch war hier in erster Linie zu berücksichtigen, daß lokale Terminologie und Beobachtungsgrundlage der bäuerlichen Agrarkalender nicht immer ausreichend dokumentiert und manchmal durch eigene Schlußfolgerungen zu korrigieren oder zu ergänzen waren. Da diese Quellengattung den Hauptteil der für uns relevanten Materialien enthielt, wurde ihr die größte Beachtung geschenkt.

Arabische Almanache und Tabellen:
Dies waren schriftliche Zusammenfassungen und Überblicke einheimischer Gelehrter und Intellektueller (al-Qāḍī, as-Sirāǧī, aš-Šibāmī, al-ᶜAnsī), die wir ergänzend heranzogen. Hier gilt insofern quellenkritische Vorsicht, als dabei zumeist mehrere örtliche Agrarkalender in eine harmonisierte, supralokale Fassung gebracht sind, wobei der Einfluß der klassischen manāzil-Tradition verstärkt zur Geltung kommt. Wir hatten überdies nur in einem Fall das arabische Original zur Verfügung. Aus diesen Quellen entnahmen wir nur die für bäuerliche Agrarkalender relevanten, quellenkritisch soweit als möglich und nötig bereinigten, terminologischen Angaben.

Darstellungen von einzelnen, sozial hochstehenden Persönlichkeiten der traditionellen Gesellschaftsordnung:
In diese Kategorie fallen die Darstellungen von Šayḫ as-Saᶜdī aus Abū ᶜAriš und des Sultan aus ᶜAmaqīn bei Serjeant und Landberg. In diesen Fällen blieb offen, inwieweit die Informanten auf Grund ihrer sozialen Stellung selbst mit der landwirtschaftlichen Produktion und der praktischen Handhabung bäuerlicher Agrarkalender vertraut waren, und inwieweit vor der Datenaufnahme von ihnen astronomische Werke und schriftliche Almanache konsultiert worden waren.

ASTRONOMISCHE IDENTIFIKATIONEN:
In einer Vielzahl der gesichteten Quellen kann der jeweils beobachtete naw'-Typus nur erschlossen oder überhaupt nicht bestimmt werden. Ferner bleiben in

den meisten Regionalgebieten einige lokale Sternnamen unidentifiziert oder unsicher, insbesondere ein Teil der maᶜālim az-zirāᶜa aus dem zentraljemenitischen Hochland. Bei der Identifikation ist zu berücksichtigen, daß derselbe Name verschiedene Phänomene bezeichnen kann (etwa al-Mirzam für β Canis Minoris, β Canis Maioris oder γ Orionis) und daß natürlich derselbe Stern auch verschiedene Namen tragen kann (etwa at-Tābiᶜ, al-Kalb, al-Barakān, ad-Dabarān oder aṯ-Ṯawr für α Tauri). Aus diesen Gründen können die astronomischen Aspekte und himmelskundlichen Bezüge der Agrarkalender noch nicht umfassend in den Vergleich einbezogen und im folgenden nur identifizierte Sternnamen dafür berücksichtigt werden.

TERMINOLOGIE DER STERNNAMEN:

Die erhobenen und zugleich identifizierten Sternnamen aus allen genannten Quellengattungen können nach zwei astronomischen und zwei sprachlichen Kriterien jeweils einer von vier Kategorien zugeordnet werden.

- Klassische anwā'/manāzil: nach Pellat (1955) und Kunitzsch (1961, 1983) literarisch belegte, klassisch-arabische Namen von Stationsgestirnen (z.B. aṯ-Ṯurayyā, at-Tābiᶜ, al-Ǧabha oder an-Naṯra)

- Regionale anwā'/manāzil: nach Pellat und Kunitzsch literarisch nicht belegte, nur lokal oder regional gebräuchliche Namen von Stationsgestirnen (z.B. al-Kāma, al-Kalb, am Stadd oder aš-Šabūb)

- Klassische anwā'/keine manāzil: nach Pellat und Kunitzsch literarisch belegte, klassisch-arabische Namen solcher Sterne, die keine Stationsgestirne sind (z.B. al-Kaffān, al-Mirzam oder Suhayl)

- Regionale anwā'/keine manāzil: nach Pellat und Kunitzsch literarisch nicht belegte, nur lokal oder regional gebräuchliche Namen solcher Sterne, die keine Stationsgestirne sind (z.B. ᶜAlib, die ᶜAllān- oder Rawābiᶜ-Sterne).

TYPEN VON KALENDERN:

Im Zug der kritischen Sichtung des Vergleichsmaterials sind sukzessive drei verschiedene Typen von Agrarkalendern in allen Quellengattungen deutlich geworden. Hier muß nochmals auf die noch zu schmale empirische Grundlage verwiesen werden, die diesen "Typen" nur vorläufigen, hypothetischen Charakter verleiht. Das entscheidende Differenzierungskriterium ist die Beobachtungs-

grundlage und der formale Aufbau. Diese provisorische und formale Differenzierung erfolgt im Sinn von Idealtypen. Die drei Kategorien implizieren daher bewußt die Möglichkeit von Zwischen- und Mischformen.

Ganzjähriger Kalender vom Typ 1 x 28 ("Gelehrtenkalender"):
Er ist auf das volle Sonnen- und Agrarjahr bezogen. Eine einzige der vier möglichen Klassen von stellaren Horizont-Ereignissen (anwā') bildet die Beobachtungsgrundlage. Die Anzahl der tatsächlich pro Jahreszyklus beobachteten stellaren Einzelereignisse entspricht der des literarisch tradierten manāzil-Modells von 28 oder liegt knapp darunter. Wegen dieser formal weitgehenden Entsprechung zum gelehrten, literarisch tradierten Modell wählen wir die Kurzbezeichnung "Gelehrtenkalender". In diese Kategorie fallen beim derzeitigen Wissensstand nur manāzil-dominierte oder manāzil-Kalender aus der Tihāma um al-Qunfiḍa und Abū ᶜArīš; ferner die separaten schriftlichen Koinzidenztafeln in den zentraljemenitischen Almanachen sowie die dominanten Teile der Mischformen aus dem Ḥaḍramawt.

Kalender vom Typ Teilsysteme ("tribale Kalender"):
Er besteht aus einem oder zwei Teilsystemen. Ein derartiges Teilsystem bezieht sich nicht auf das gesamte Agrarjahr, sondern auf eine Zeitspanne von maximal einem dreiviertel Jahr. Ein Teilsystem hat entweder zwei Klassen von anwā'-Ereignissen zur Beobachtungsgrundlage (anwā'-Teilsystem) oder die Vorübergänge und Konjunktionen des Mondes mit den Plejaden (qirān-Teilsystem). Das anwā'-Teilsystem ist durchwegs auf den Zyklus des Hirseanbaus bezogen.

Drei Varianten wurden zu diesem Typ erhoben, davon a) zwei seltene und b) eine häufige:

a_1) Einzelne qirān-Teilsysteme und Fragmente: Diese wurden stets nur in Koexistenz mit anderen, "vollständigen" Kalendern erhoben, und zwar in der Tihāma bei al-Qunfiḍa (parallel zum Gelehrtenkalender), im W. ᶜIkwān (parallel zum semi-tribalen Kalender) und in den zentraljemenitischen Almanachen (parallel zum Tārīḫ ar-Rūmī)

a_2) Einzelne anwā'-Teilsysteme: Diese wurden in al-Ahğur erhoben sowie im Ḥaḍramawt, dort integriert in die dominanten Gelehrtenkalender.

b) Zwei komplementäre Teilsysteme: Diese häufigste aller erhobenen Formen wurde in den Sārāt des südlichen Ḥiğāz, zu beiden Seiten des Grabenrandes im nordjemenitischen Hochland sowie im zentraljemenitischen Becken ermittelt.

Die weitverbreitetste Kalenderform aus zwei komplementären Teilsystemen haben wir auf Grund ihrer starken Diskrepanz zum Gelehrtenkalender und des durchgängigen sozialen Kontextes ihrer Verbreitung als "tribale Kalender" bezeichnet. Die seltenen, einzelnen Teilsysteme (a_1 oder a_2) nennen wir dementsprechend "tribale Kalenderteile".

Ganzjährige Kalender vom Typ 2 x 14 ("semi-tribale Kalender"):
Diese sind fast vollständig oder zur Gänze auf das Agrarjahr bezogen. Mindestens zwei der vier möglichen Klassen von anwā'-Ereignissen bilden die Beobachtungsgrundlage. Die Anzahl der tatsächlich beobachteten stellaren Einzelereignisse ist mindestens zu 40% in zwei Jahreshälften um zwei naw'-Klassen gruppiert. Sie liegt bei 28 oder knapp darunter.

Die Gliederung in zwei Jahreshälften, die Orientierung auf zwei naw'-Klassen und der Bezug einer anwā'-Sequenz zum Hirseanbau ist diesem Kalender mit der tribalen Form gemeinsam. Die Orientierung auf das Gesamtjahr mit der Anzahl von insgesamt 28 Einzelereignissen entspricht hingegen dem Gelehrtenkalender. Auf Grund dieser formalen Zwischenstellung und der damit nicht völlig durchgängig auftretenden sozialen Begleitfaktoren nennen wir diese Form "semi-tribale Kalender". Dieser Kategorie zuzuordnen sind die Kalender des Nağd-Randgebietes im Osten des südlichen Ḥiğāz, die Kalender vom Ṣa'da-Typus und die schriftlichen Fassungen der ma'ālim az-zirā'a in den zentraljemenitischen Almanachen.

Aus drei Quellengattungen wurden folglich drei Kalenderformen und vier Kategorien von darin enthaltenen Sternnamen unterschieden. Kalenderform und Kategorien von Sternnamen sind mit einem Hinweis auf die jeweilige Quellengattung entsprechend der räumlichen Verteilung in Kartenskizze 8 eingetragen. Sie stellt den ersten Versuch einer Verbreitungskarte für südwestarabische Agrarkalender dar und ist ein Hauptergebnis der vorliegenden Untersuchung.

Für jede Region ist der Kalender eines Typus nur einmal eingetragen, dazu ist die terminologische Zuordnung aller identifizierten Sternnamen der Region entsprechend ihrem ungefähren Anteil verzeichnet worden. (Namen mit Ordinalzahlattributen und "verdoppelte" Namen wurden dabei nur je einmal gezählt). Die räumliche Verteilung der Typen von Agrarkalendern und der damit assoziierten Terminologie von Sternnamen in Kartenskizze 8 erlaubt nun eine erste deskriptive Zusammenfassung.

Der Vergleich von südwestarabischen Agrarkalendern mit dem der Munebbih wurde primär entlang zweier Achsen durchgeführt, die von Westen nach Osten (von der Tihāma über den Grabenrand bis zum zentralen Hochlandbecken von Ṣaʿda) und von Nordwesten nach Südosten (vom südlichen Ḥiǧāz bis zum Bekken von Ṣanʿā', unter Berücksichtigung des Ḥaḍramawt) verlaufen. Das Datenmaterial aus dem südlichen Ḥiǧāz erlaubt seinerseits einen lokalen West-Ost-Vergleich. Die getroffene Datenanlage ermöglicht nun Aussagen bezüglich der Typen von Agrarkalendern und bezüglich der Terminologie von Sternnamen, die in ihren anwā'-Sequenzen enthalten sind:

a) Die räumliche Verteilung der drei Typen von Agrarkalendern (tribaler, semi-tribaler und Gelehrtenkalender) variiert vor allem entlang der Ost-West-Achse, hingegen sind Variationen entlang der Nord-Süd-Achse zumindest derzeit weniger deutlich belegt.
b) Die räumliche Verteilung der vier Kategorien von anwā'-Terminologien variiert mit diesen Typen von Agrarkalendern auch entlang der Ost-West-Achse, aber vor allem unabhängig davon entlang der Nord-Süd-Achse.

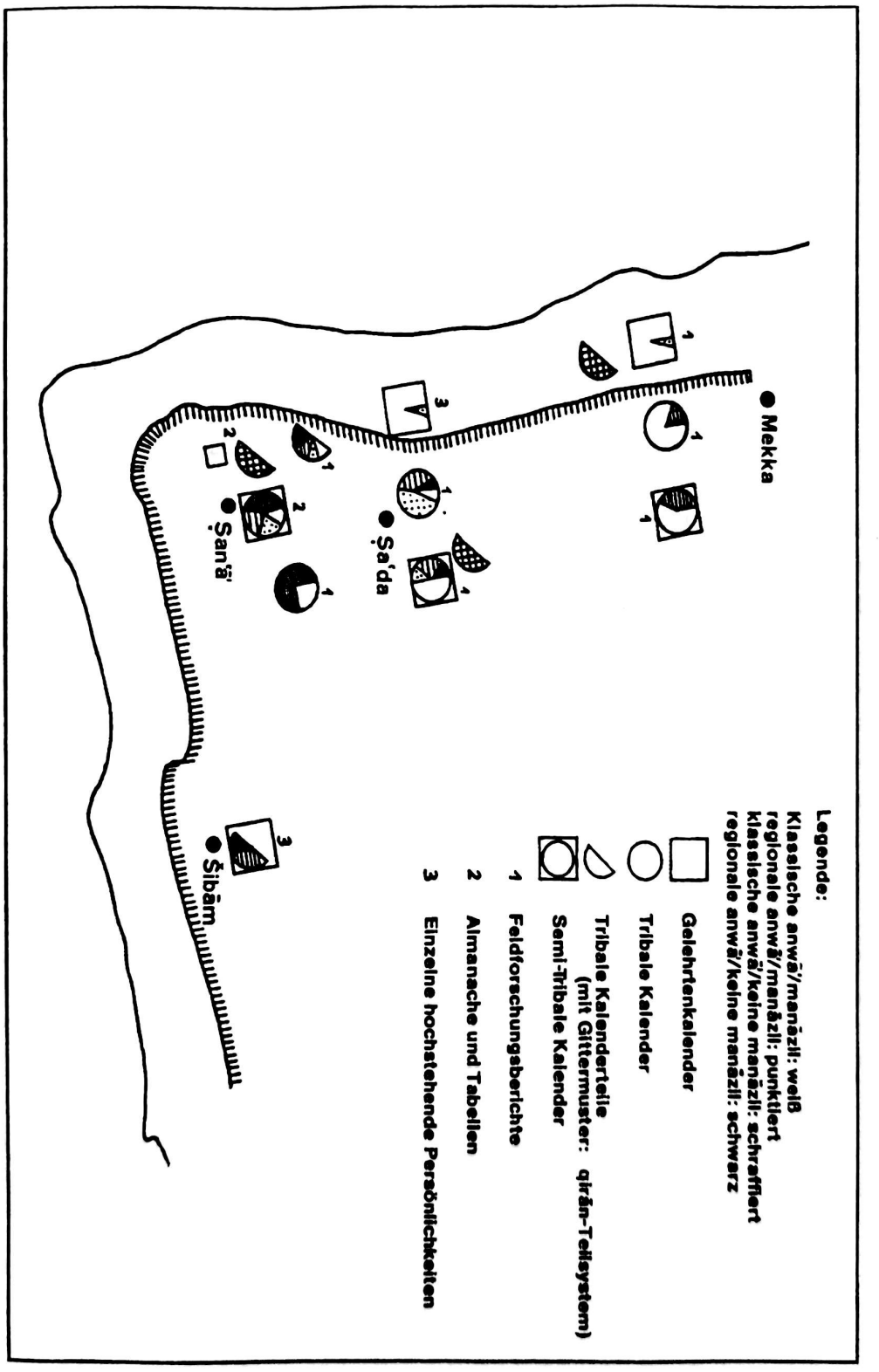
4.4.1. Analyse der räumlichen Verteilung von Kalendertypen und Terminologien

4.4.1.1. Kalendertypen

a) Entlang der Nord-Süd-Achse treten alle drei Typen von Agrarkalendern in jeder der drei verglichenen Hauptlandschaften auf. Eine Ausnahme bildet nur der Ḥaḍramawt, als Mischform ein Sonderfall.

Im südlichen Ḥiǧāz, im nördlichen jemenitischen Hochland und den anschließenden Tihāma-Abschnitten sowie im zentraljemenitischen Becken sind jeweils tribale, semi-tribale und Gelehrtenkalender nachgewiesen. Im Prinzip scheint das Vorkommen der drei Kalendertypen also (gemäß derzeitiger Datenlage) nicht entlang der Nord-Süd-Richtung zu variieren - wenn man die Quellengattung nicht berücksichtigt: Dann zeigt sich allerdings, daß die Existenz sowohl des semi-tribalen wie auch des Gelehrtenkalenders für das zentraljemenitische Becken bisher nie als bäuerliche Agrarkalender, sondern nur in Form schriftlicher Almanache und Tabellen bekannt ist. Im nördlichen jemenitischen Hochland und der anschließenden Tihāma wurde der Gelehrtenkalender bisher nur bei einer "hochstehenden Persönlichkeit" erhoben, während der semi-tribale Ka-

Kartenskizze 7: Räumliche Verteilung der verglichenen Agrarkalender-Typen und der Sternennamen-Terminologie nach Quellengattung in Südwest-Arabien



lender dort auch in der bäuerlichen Bevölkerung manchmal oral tradiert wird.
Im Randbereich des südlichen Ḥiǧāz wird der Gelehrtenkalender hingegen auch innerhalb der bäuerlichen Bevölkerung tradiert. Darin zeichnet sich eine von Norden nach Süden hin bis zum Umland von Ṣanᶜā' abnehmende Verankerung des Gelehrtenkalenders in der bäuerlichen Bevölkerung ab; dies kann aber auf Grund des Datenmangels aus der Tihāma des Jemen und um Abū ᶜArīš derzeit noch nicht ausreichend belegt werden. Das Nord-Süd-Gefälle in der anwā'-Terminologie (3.4.1.2.) erhärtet aber die diesbezüglichen Hinweise.

b) Entlang der beiden Ost-West-Achsen tritt eine deutliche Aufgliederung der drei Typen zutage: Der Gelehrtenkalender wurde als landwirtschaftlich genutzter Agrarkalender nur in der Tihāma (Abū ᶜArīš und al-Qunfiḍa) erhoben. Der semi-tribale Kalender trat am Ostabhang des Randgebirges auf (Naǧd-Rand und Ṣaᶜda-Umland), der tribale Kalender ist entlang der Vergleichslinien im Bergland zu beiden Seiten des Grabenrandes nachgewiesen.

In beiden Vergleichszonen korreliert diese Abfolge mit ökologisch-ökonomischen und sozialen Begleitfaktoren, wie in Tabelle 14 (Abschnitt 3.2.) bereits dargestellt:

Die Verbreitung des Gelehrtenkalenders unter der bäuerlichen Bevölkerung der saudischen Tihāma korreliert mit Flut- und Brunnenbewässerung, einer detribalisierten Sozialstruktur, religionshistorischen Besonderheiten in der Entwicklung der Küstenebene[163] sowie mit der Existenz eines relativ dichten Netzes von Lokalgelehrten. Zugleich existieren auch hier "tribale Kalenderteile" weiter.

Die Verbreitung des in zwei komplementäre Teilsysteme gegliederten "tribalen Kalenders" korreliert mit dem Vorherrschen von Regenfeldbau, einer dominanten tribalen Sozialstruktur und relativer Stadtferne.

Die Verbreitung der semi-tribalen Kalender korreliert schließlich mit Flut- oder Brunnenbewässerung und Randzonen des bäuerlichen Stammesgebietes im Hochland, in Stadtnähe oder bei von außen zugänglichen traditionellen Verkehrswegen.

Diese empirischen Korrelationen bieten Ansatzmöglichkeiten für mögliche Interpretationen. Jedoch muß angesichts des Datenmangels aus der Tihāma des Jemen und um Abū ᶜArīš, sowie vor allem aus dem östlichen jemenitischen Hochland, vor allzu schnellen Verallgemeinerungen dieses Befundes gewarnt werden: Im Umland von Ṣanᶜā', das nicht in den West-Ost-Vergleich miteinbezo-

gen werden konnte, werden nicht alle diese Zusammenhänge bestätigt. Dort korreliert der "tribale Kalender" mit Formen agrarischer Wasserzufuhr, die nicht primär auf direktem Niederschlag beruhen. Die semi-tribalen Kalender sind hier nur in den Städten selbst und nicht in ihrem Umland nachgewiesen, und dies bisher nur in schriftlicher Form. Ein "tribaler Kalenderteil" (al-Aḥğur mit allerdings bereits starken Bezügen zum semi-tribalen Kalender) korreliert mit detribalisierten Sozialstrukturen, Stadtnähe und ġayl-Bewässerung. Wenn wir diesen als Misch- oder Übergangsform zum semi-tribalen Kalender qualifizieren, so erweist sich: Unter Einbeziehung des Umlandes von Ṣanᶜā' ist die Korrelation zwischen Kalender-Typ und Sozialstruktur einheitlicher und durchgängiger ausgeprägt als jene zwischen Kalender-Typ und ökologisch-ökonomischen Rahmenbedingungen:
Der tribale Kalender korreliert häufig mit Regenfeldbau, aber durchgängig mit tribaler Sozialstruktur. Der semi-tribale Kalender korreliert meist mit Flut- oder Brunnenbewässerung (wie auch der Gelehrtenkalender), aber noch häufiger mit peripherer oder stadtnaher Tribalstruktur des Hochlandes. Der Gelehrtenkalender schließlich korreliert systematisch mit der detribalisierten Sozialstruktur der Tihāma.
Die Sozialstruktur ist also das ausgeprägteste Korrelat der verglichenen landwirtschaftlichen Kalendertypen in Südwestarabien.

4.4.1.2. Räumliche Verteilung der Kategorien von anwā'-Terminologie

a) Entlang der West-Ost-Achse folgt die Abfolge der terminologischen Variationen der Typen-Abfolge der Agrarkalender. Die Gelehrtenkalender weisen den höchsten Anteil von klassischen manāzil und darüber hinaus nur mehr kleine Anteile von regionalen manāzil-Termini auf.

Die semi-tribalen Kalender der beiden West-Ost-Vergleichszonen weisen einen Anteil von mehr als der Hälfte an klassischen manāzil-Namen auf. Bei den tribalen Kalendern ergibt sich (auf Grund des dominanten Nord-Süd-Gefälles) kein einheitliches Muster.

b) Entlang der Nord-Süd-Achse werden die Symbole in Kartenskizze 8 nach Ṣanᶜā' hin immer "dünkler" und nach Mekka hin immer "heller". Im südlichen Ḥiğāz dominieren in den örtlichen Agrarkalendern (klassische und regionale) manāzil-Termini; im Norden des Jemen ist deren Gesamtanteil bereits niedriger, und im Umland von Ṣanᶜā' schließlich (von schriftliche Koinzidenztafeln abgesehen) ist er verschwindend gering. Von Süden nach Norden nimmt also umgekehrt der gemeinsame Anteil klassischer und regiona-

ler Termini für solche Sterne, die keine Stationsgestirne sind, sukzessive ab. Im Norden dominieren klassisch-arabische Sternnamen, im Süden hingegen regionale Termini - nämlich vor allem die "typischen Termini des jemenitischen Hochlandes".

Betrachten wir noch die tribalen Kalender als den Typus, dem auch jener der Munebbih zuzurechnen ist:

Von Norden nach Süden nimmt der Anteil der klassischen und regionalen manāzil in den tribalen Agrarkalendern sukzessive ab. Während sie im südlichen Ḥiǧāz noch dominanter Bestandteil sind, existieren sie im zentraljemenitischen Hochland nurmehr als periphere literarische Tradition, die im bäuerlichen Leben keinen realen Niederschlag findet. Hier dominieren klassische und regionale Termini für anwā', die keine Stationsgestirne sind. Dieser Aspekt der terminologischen Kategorien betrifft in den tribalen Kalendern, wie erinnerlich, nur die anwā'-Teilsysteme, nicht aber diejenigen der qirānāt. In den anwā'-Teilsystemen nimmt also, von Mekka aus gesehen, der Einfluß der manāzil-Terminologie in den tribalen Kalendern nach Süden hin immer mehr ab.

4.4.1.3. Zur räumlichen Verteilung der qirān-Sequenz

Die südwestarabische qirān-Rechnung wurde in drei Fassungen erhoben: Bei der "beobachteten" Fassung können die Kardinalzahlattribute der Mondmonate zwischen 27 und 1 liegen; diese Mondmonatsnamen ändern sich alljährlich. Die beobachtete Fassung trat aussschließlich bei einem Teil der tribalen Kalender auf - bei jenem der Munebbih und bei einigen tribalen Kalendern im Westen des südlichen Ḥiǧāz. Vom Ǧ. Ḥaraz liegen gleichartige Belege vor. Das erhobene tribale Verbreitungsgebiet dieser beobachteten qirān-Fassung umfaßt also stets isolierte Tihāma-Berge und somit einige der unzugänglichsten Teile der südwestarabischen Stammesgebiete.

In der "standardisierten" Fassung bleiben die Kardinalzahlattribute der Mondmonate alljährlich gleich, sie liegen meist zwischen 17(15) und 3(1). Alljährlich wird zum gleichen Zeitpunkt nach dem Ende der anwā'-Sequenz der erste Mondmonat mit derselben Zahl bezeichnet, die daher nicht auf realer Beobachtung des Vorüberganges des Mondes an den Plejaden beruht. Diese standardisierte Fassung wurde in der Mehrheit der tribalen Kalender des zentral- und nordjemenitischen Hochlandes und des südlichen Ḥiǧāz erhoben, sowie als koexistierende Kalenderteile und Fragmente parallel zum Gelehrtenkalender der Tihāma (bei al-Qunfiḍa) und zum semi-tribalen Kalender bei Ṣaʿda.

Die bei al-ᶜAnsī angeführte Fassung schließlich "integriert" nurmehr die standardisierten Namen der qirānāt in den Tārīḫ ar-Rūmī, der schriftlich tradiertes Kalenderwissen um Monatstage von 31 oder 30 Tagen zur Grundlage hat. Außer in Ṣanᶜā' trat ein möglicher zweiter Beleg für diese "integrierte" Fassung bei al-Qunfiḍa auf.
Entlang der Nord-Süd-Achse konnte keine systematische Variation der qirānāt festgestellt werden. Im Unterschied zur anwā'-Terminologie treten die qirānāt in gleicher Weise im südlichen Ḥiğāz wie im zentraljemenitischen Becken auf. Dies verweist auf eine überregionale, nicht lokalspezifische Verbreitung des qirānāt-Kalenders.

Die räumliche Verbreitung der qirān-Teilsysteme variiert daher eher entlang der Ost-West-Achse, nämlich in Abhängigkeit von den jeweiligen Kalendertypen.

Aus den jahresbezogenen anwā'-Sequenzen der semi-tribalen und Gelehrtenkalender sind die qirānāt ausgeschlossen. Die Dominanz dieser beiden Typen korreliert daher mit völliger Absenz der qirānāt oder selten mit ihrer Koexistenz als ausgelagertem Kalenderteil oder Fragment, wie im W. ᶜIkwān oder bei al-ᶜAnsī. Hingegen ist das Auftreten der qirānāt per definitionem typisch für die tribalen Kalender.

Für den Agrarkalender der Munebbih ergeben sich aus diesen räumlichen Vergleichen folgende überprüfte Schlußfolgerungen:

Der Agrarkalender der Munebbih repräsentiert einen Kalendertyp, der häufig in Regenfeldbaugebieten auftritt und durchwegs weite Verbreitung in den Stammesgebieten des südwestarabischen Hochlandes, vom südlichen Ḥiğāz bis in das Umland von Ṣanᶜā', aufweist.

Er besteht aus den beiden typischen Teilsystemen dieser Form, den anwā' und den qirānāt. Davon ist das Teilsystem der anwā', wie in allen verglichenen südwestarabischen tribalen und semi-tribalen Kalendern und Kalenderteilen, auf den Hirsezyklus bezogen.
Hinsichtlich seiner anwā'-Terminologie liegt der Agrarkalender der Munebbih in einer räumlichen Übergangszone zwischen der Dominanz von manāzil-Termini im Norden und dem Vorherrschen meist regionaler (und selten klassischer) Termini von Sternen, die keine Stationsgestirne sind, im Süden.

Die qirān-Rechnung existiert nur in diesem Kalendertyp als komplementäres Teilsystem; im Agrarkalender der Munebbih tritt dieses Teilsystem überdies in der seltenen "beobachteten" Fassung auf.

4.4.2. Interpretationen und Hypothesen zur räumlichen Verbreitung der südwestarabischen Agrarkalender

In welche Richtung weisen nun die kulturhistorischen Interpretationen und Hypothesen, die aus diesem ersten deskriptiven und räumlichen Überblick abgeleitet werden können?

Der erhobene Typ des Gelehrtenkalenders stimmt formal und terminologisch nahezu vollständig mit dem des literarisch tradierten Modells der manāzil überein. Im chronologischen Sinn kann die Ausformung dieses Typs zu einem bäuerlichen Agrarkalender der Tihāma also frühestens der Entstehungszeit des manāzil-Modells selbst zugeordnet werden. Ein soziales Korrelat dieses Kalendertyps, die Existenz von Lokalgelehrten und schriftkundigen Persönlichkeiten, weist in dieselbe Richtung und ebenso die relative Komplexität und Abstraktheit dieses Kalenders, bei dem etliche Sterne mit freiem Auge kaum oder nicht erkennbar sind.

Logisch und historisch setzt der Gelehrtenkalender also die Existenz des manāzil-Modells voraus, dessen endgültige Entstehung mit den ersten Jahrhunderten islamischer Zeitrechung angesetzt wird.

Schwieriger stellt sich das Problem der kulturhistorischen Einordnung der tribalen und semi-tribalen Kalendertypen. Wenden wir uns zunächst dem relativen chronologischen Verhältnis zwischen beiden Typen zu.

Im räumlichen Vergleich hat sich ergeben, daß die anwā'-Sequenzen der tribalen und semi-tribalen Kalender einer Region jeweils ein deutliches Maß an Übereinstimmung zeigen. Die semi-tribalen Kalender vom Ṣaᶜda-Typ weisen formale, terminologische und faktische Bezüge zu den tribalen Kalendern des Nordens auf; die semi-tribalen Almanache und Tafeln bei al-Qāḍī, as-Ṣirāǧī und al-ᶜAnsī in Ṣanᶜā' weisen ebensolche Bezüge zu den tribalen Kalendern des Umlandes von Ṣanᶜā' auf; und eine ähnliche Beziehung ergibt sich schließlich zwischen beiden Typen im südlichen Ḥiǧāz. Daraus ergibt sich die Möglichkeit der Ableitung des einen Typs aus dem anderen.

Für das zentraljemenitische Hochland kommt D. Varisco als erstem das Verdienst zu, auf die späte Ausformung der maᶜālim az-zirāᶜa zu 28 regelmäßigen Zeitabschnitten hingewiesen zu haben: "The date at which the 28 marker stars were established into a single system, however, appears to be quite late." Teilkalender wie jener von al-Ahğur seien auf die praktischen bäuerlichen Bedürfnisse abgestimmt. Die schriftlichen Almanache hingegen "represent conscious attempts to harmonize local calendars with the classic system of stations."[164] Die tribalen Kalender in Teilsystemen seien also älter als die semi-tribalen Typen. Ich schließe mich dieser Auffassung an. Sie wird abgestützt durch die schon erwähnte Tatsache, daß einige typische Sternnamen wie Ṣawāb, ᶜAlib oder ᶜAšwa[165] bereits in jemenitischen Texten des 10., 13. und 14. Jh. auftreten, dabei aber noch nirgends in Zusammenhang mit einer regelmäßigen 28-teiligen Sequenz erwähnt sind. Dies ist bisher frühestens in al-Qāḍī's verlorengegangenem Manuskript des 18. Jh. nachgewiesen, dessen Existenz wir aus Glasers Aufzeichnungen wieder rekonstruiert haben.
Daraus kann geschlossen werden, daß die semi-tribalen Kalendertypen, wie auch die von Landberg mitgeteilte Mischform, Harmonisierungen und Kodifizierungen der tribalen Formen nach dem Modell der manāzil aus jüngerer Zeit sind. Die semi-tribalen Kalender gehen demnach auf relativ rezente Entwicklungen der letzten Jahrhunderte zurück. Diese Interpretation wird weiters abgestützt durch das soziale Korrelat der semi-tribalen Kalender, das sich mit "Stadtnähe" (für Ṣanᶜā', Ṣaᶜda und auch für Šibām) oder "leichte Zugänglichkeit von den Städten aus" (für den Nağd-Rand des südlichen Ḥiğāz) umschreiben läßt. Unter dem Einfluß städtischer Gelehrter, die mit dem Modell der manāzil vertraut waren, wurden demnach die älteren tribalen Kalender zu semi-tribalen Formen umgearbeitet und umgeschrieben.

Anlaß und Ursache für diese Umschreibungen und Anpassungen an das manāzil-Modell sind im "abweichenden" Charakter des tribalen Kalendertyps zu suchen. Damit stellt sich die Frage nach der kulturhistorischen Einordnung der tribalen Kalender als das zentrale Problem.
Wir kehren also zu jener Frage zurück, die zu Beginn dieses Kapitels aufgeworfen worden ist: Repräsentieren die tribalen Kalender spätere, praktikablere "Substitutionen" der manāzil durch abweichende, lokale Beobachtungsformen, oder stehen sie für eine Tradition, die selbst älter ist als die der manāzil und dieser vorausging?

Ich vertrete die Auffassung, daß die tribalen Kalender auf einer eigenständigen südwestarabischen Tradition beruhen, die auf vorislamische Zeit zurückgeht und

daher älter ist als die der manāzil. Diese Auffassung ist abgestützt durch die Einsichten der Islamwissenschaft über die Entstehungsgeschichte der manāzil und anwā', und durch unsere Befunde über die faktischen und terminologischen Eigenschaften der tribalen Kalender.

Prinzipiell soll die Möglichkeit sekundärer Substitutionen damit freilich nicht ausgeschlossen werden. Es ist durchaus denkbar, daß da und dort auch im nachhinein in bereits als Bauernkalender etablierten manāzil-Fragmenten die Rechnung nach schlecht sichtbaren Stationsgestirnen "substituiert" wurde durch altbekannte, lokal beobachtete Sterne. Generell aber weisen alle konsultierten Quellen darauf hin, daß die tribalen Kalender Südwestarabiens eine primäre, ältere Schicht darstellen als die jüngere, sekundäre der manāzil.

Für das anwā'-Teilsystem der tribalen Kalender liegen diesbezüglich recht eindeutige Hinweise schon durch die Islamwissenschaft vor: Bereits J. Wellhausen hatte festgestellt: "Die Beduinen wissen, trotz Sure 10, 5.25, 62, nichts von Mondhäusern; und selbst bei gebildeten Arabern erregt es Verwunderung, wenn einer einmal theoretische Kenntnisse in der Astronomie hat. (...) Die alten echten arabischen Anvâ (= anwā', A. G.) sind andere Gestirne als die Mondhäuser und weit wenigere; sie umfassen ein jedes weit mehr als 13 Tage (...) Es gibt überhaupt nur eine ziemlich beschränkte Anzahl echt arabischer Sternnamen (...) An diesem Tatbestand ändert Hommel (...) nichts, so sehr er sich bemüht, den Unterschied zwischen volkstümlicher und wissenschaftlicher Astronomie zu verwischen, auf dessen Feststellung es mir ankommt."[166]

In der Folge hat Ch. Pellat in seinen Schriften herausgearbeitet, daß die vorislamischen nord- und zentralarabischen Kalender auf dem anwā'-Prinzip beruhten. Die Anzahl dieser anwā' im Sonnenjahr dürfte auch nach Pellat's Meinung unter, wenn auch vielleicht schon nahe bei 28 gelegen sein: "Cependant, la notion de "mansions" lunaires fut, dès avant l'Islam, introduite chez les Arabes qui combinèrent les deux systèmes, non sans modifier quelque peu leur ancienne liste d'anwā', de sorte qu'il est impossible de reconstituer le calendrier archaïque avec l'exactitude souhaitable." "Some time before Islam (cf. Kur'ân X, 5; XXXVI, 39) the Arabs learnt from the Indians to distinguish the 'stations' or 'mansions' (manzila), pl. manāzil of the moon, numbering 28. Perceiving that the list of these mansions corresponded grosso modo with their own list of anwā', they proceeded to combine the two ideas ..." "these modifications, the date of which cannot be fixed accurately, were definitely completed after Islam ...".[167]

Ganz ähnlich äußerte sich jüngst P. Kunitzsch: "The system seems to be of Indian origin (...) Babylonian origin has sometimes be suggested (cf. Hommel), but could never be established from the documents. (...) The system of the lunar mansions was adopted by the Arabs, through channels as yet unknown, sometime in the pre-Islamic period. To the single mansions, the Arabs applied names already found with them previously; and originally used to designate their anwā'."[168]

In gleicher Weise qualifiziert D. A. King anwā' als "concepts basic to the primitive folk astronomy of the Arabian peninsula in pre-Islamic times."[169]

Die zitierten Gelehrten unterscheiden somit zwei historische Schichten: Die ältere, endogene Schicht beobachtete bereits anwā', umfaßte noch nicht unbedingt 28 Ereignisse und dabei noch nicht primär die Stationsgestirne. Die jüngere Schicht konstituierte sich in den Jahrhunderten vor und nach Beginn der islamischen Zeit, sie baute auf der älteren endogenen Schicht und neueren exogenen Einflüssen auf. In ihr wurde die alte anwā'-Liste auf 28 regelmäßige Zeitabschnitte ausgestaltet, welche nunmehr anwā' von solchen Sternen und Sterngruppen umfaßte, die Stationsgestirne sind.
Diesen Einsichten folgend, hat P. Kunitzsch die Kutub al-anwā' analysiert und als eine Hauptquelle ihrer Autoren die frühe arabische Poesie identifiziert. In der Terminologie erwies sich die relativ geringe Anzahl "echter, ursprünglicher Sternnamen" (darunter von einigen, die keine Stationsgestirne sind) und das junge Alter zahlreicher manāzil-Termini als Bestätigung und Konkretisierung der Ausführungen von Wellhausen und Pellat.[170]

Mittlerweile hat D. Varisco auf die Existenz einer frühen schriftlichen Liste von weniger als 28, nämlich von 13 anwā' aufmerksam gemacht, die teilweise keine Stationsgestirne sind: "A second system of the anwā' preserved by Abū Zayd Saʿīd al-ʿAnṣārī (died 215/830) and Quṭrub is not identified with the 28 lunar stations. This system includes non-zodiacal stars such as al-Nasr al-Ṭā'ir and al-Nasr al-Wāqiʿ. Rather than distinguishing Hanʿa and Haqʿa, the constellation of Ǧawzā' is referred to as a unit. Ibn Qutayba indicated that originally the Arabs only mentioned the naw' as Ǧawzā'. Thus, whether or not this system represents one used by a specific tribe, it appears to identify an indigenous Arab rendering rather than a division to fit the imported model of lunar stations."[171]

Damit verweist die frühe arabische Literatur auf die Existenz einer vorislamischen Tradition von anwā', die 1.) weniger als 28 Einzelelemente umfaßt und 2.)

nicht ausschließlich aus Stationsgestirnen besteht. Diese vorislamische anwā'-Sequenz enthält 3.) signifikante "echte, ursprüngliche" Sternnamen.

Formal und terminologisch stimmen die südwestarabischen anwā'-Sequenzen der tribalen Kalender und Kalenderteile im Prinzip (wenn auch natürlich nicht mit jedem einzelnen Sternnamen) mit diesen drei Kriterien der von der Islamwissenschaft rekonstruierten älteren, vorislamischen anwā'-Schicht überein: Wie diese sind die tribalen anwā'-Sequenzen kürzer als 28, sie umfassen anwā', die keine Stationsgestirne sind, und weiters einen deutlichen Anteil alter und echter, ursprünglicher Sternnamen. Aus diesem Grund vertrete ich die Auffassung, daß die anwā'-Teilsysteme der tribalen Kalender Südwestarabiens dieser vorislamischen, literarisch belegten, ältesten anwā'-Tradition entstammen, von der Pellat sagte: "The old system, however, still survived on the one hand empirically among the Bedouin tribes (...), on the other hand traditionally, and with complete identification of the anwā' with the mansions in the specialized works which have perpetuated it among certain rural populations."[172]

In diesem Sinn können echte, ursprüngliche Namen von solchen Sternen, die keine manāzil sind, geradezu als Indikatoren für das Fortleben dieser vorislamischen anwā'-Tradition gelten. Das häufige Vorkommen von al-Mirzam, Suhayl und al-Ǧawzā' in den tribalen Kalendern aller verglichenen Regionen bestätigt demnach die hier vertretene Auffassung. Im südlichen Ḥiǧāz sind dazu auch die nur dort dokumentierten al-Kaffān zu zählen.

Vom nördlichen jemenitischen Hochland gegen Süden hin treten in wachsendem Maße zu diesen Namen jene, die wir als typische Sternnamen des jemenitischen Hochlandes oder des Zentraljemen bezeichnet haben, also vor allem ᶜAlib, die Rawābiᶜ, Kāma und Ẓulm/Ṣulm. Darüber hinaus verweisen vielleicht Farᶜ/Fāriᶜ, sicher aber der Name ᶜAllān, der als einziger in allen tribalen Kalendern und Kalenderteilen des Jemen auftrat, wie bereits erwähnt, auf den ḥimyaritischen Kalender, wo (ḏ)ᶜln ebenfalls in den September fiel.[173]

Auf Grund der langfristigen zeitlichen Verschiebung der stellaren Auf- und Untergänge im Lauf der Geschichte kann der ḥimyaritische (d)ᶜln nicht mit denselben Teilen der Ursa Maior wie heute identisch gewesen sein.[174] Es könnte sich auch nur der alte Name für jene Sterne, welche die entscheidende Erntezeit im September anzeigen, aus altsüdarabischer bis in islamische Zeit erhalten haben. Diese Erntezeit, die der Name ᶜAllān im Jemen seit ḥimyaritischer Zeit bis heute anzeigt, ist die der Hirse.

Hierin liegt eine weitere Bestätigung für unsere Auffassung von der kulturhistorischen Einordnung der anwā'-Sequenzen in den tribalen Kalender Südwestarabiens: Vom südlichen Ḥiǧāz bis zum Ḥaḍramawt decken die anwā'-Sequenzen im Agrarjahr den Hirsezyklus ab und dabei auch die Erntezeit. Neben dem Fortbestehen von ᶜAllān verweist vor allem das Wort "ṣurāb" für einzelne Arbeitsphasen oder die gesamte Arbeitsperiode der Hirseernte im September deutlich auf altsüdarabische Traditionen. Dieser Terminus ist im Spätsabäischen mit der Bedeutung "ernten, mähen" eindeutig nachgewiesen und soll nach Našwān b. Saᶜīd in Ḥimyar gleichfalls den September und seine Erntearbeiten bezeichnet haben. Tatsächlich fällt auch heute der "ṣirāb" in Südwestarabien (trotz der Zeitverschiebung) noch in die Perioden von ᶜAllān.[175]

Damit werden zwei verschiedene regionale anwā'-Traditionen sichtbar, in deren räumlicher und kultureller Übergangszone der Agrarkalender der Munebbih angesiedelt ist: Zum einen ist dies die im südlichen Ḥiǧāz fortlebende Tradition mit einem etwas stärkeren Anteil von klassisch-arabischen Namen solcher Sterne, die keine Stationsgestirne sind (und einem geringfügigen Anteil von Termini im Agrarkalender mit sabäischer Wurzel: ein einziger Nachweis für ṣurāb). Zum anderen kann davon graduell die jemenitische Tradition mit stärkerem Anteil und Auftreten sabäischer und ḥimyaritischer Termini (ḏᶜln; ṣurāb; frᶜ) in den Agrarkalendern unterschieden werden. Diese Differenzierung nenne ich deswegen "graduell", weil sie sich bloß hinsichtlich der Terminologie und einiger beobachteter Einzelsterne (Sterngruppen) ergeben hat, nicht aber bezüglich der Beobachtungsgrundlage schlechthin, die in beiden Regionen die stellaren Horizont-Ereignisse umfaßt.

Wesentlich komplizierter als bei den anwā'-Sequenzen gestaltet sich die noch offene Frage nach dem kulturhistorischen Alter des zweiten Teilsystems der tribalen Kalender, nämlich der qirān-Rechnung. Die mir bekannten islamwissenschaftlichen und südarabischen Hinweise zu dieser Frage sind weitaus spärlicher, sodaß wir hier noch stärker auf die Interpretation der aufgezeigten ethnologischen Quellen angewiesen sind. Grundsätzlich stellen sich auch hier die beiden Möglichkeiten entweder einer älteren vorislamischen Tradition, oder aber einer späteren Vereinfachung der manāzil, oder der islamischen Mondmonate. Mit größerer Zurückhaltung als im Falle der tribalen anwā'-Sequenzen interpretiere ich diese in der Folge dargelegten Hinweise so, daß die qirān-Rechnung wahrscheinlich ebenso alt oder älter als die vorislamische anwā'-Schicht sein dürfte, aber nicht primär endogen-südwestarabischen Ursprungs ist.

Von Seiten der Islamwissenschaften hat L. Massignon unter Bezugnahme auf arabische Belegstellen mehrfach auf die Existenz eines alten Plejadenkalenders in Südarabien geschlossen, der den anwā' vorausgegangen sei. Dieser Plejadenkalender habe ursprünglich die Zeiten der Monsunregen angezeigt.[176] Pellat und Henninger haben dies bekräftigt.[177]
Pellat hat überdies auf die große Bedeutung der Plejaden in der anwā'-Literatur hingewiesen.[178] Sie äußert sich darin, daß

a) einige alte schriftliche anwā'-Listen mit den Plejaden (also mit der 3. und nicht mit der 1. Mondstation) beginnen, und daß
b) nur die Sprichwörter über die Plejaden neben Aussagen über ihren Frühaufgang auch solche über ihren Spätaufgang und Spätuntergang enthalten.

Diese beiden Aspekte der literarischen Belege stimmen erstens mit dem Stellenwert der Plejaden in einigen südwestarabischen tribalen anwā'-Sequenzen überein. Wir sahen dort, daß

a) die anwā'-Sequenzen in den tribalen Kalendern des nördlichen jemenitischen Hochlandes mit den Plejaden beginnen; im südlichen Ḥiǧāz in einigen Gelehrtenkalendern (zu denen der qirān-Kalender dort koexistiert) die Mondstationen nach den Plejaden als deren "Nachfolger" bezeichnet werden, und die Plejaden dort auch als mnemotechnischer Bezug verwendet werden;
b) in den Kalendern des nördlichen Hochlandes, ebenso wie in jenem von al-Aḥǧur, der Abendaufgang der Plejaden das Ende der anwā'-Sequenz markiert; in den semitribalen schriftlichen Zusammenfassungen und Almanachen aus Ṣanᶜā' nur bei Plejaden und aṯ-Ṯawr drei Horizont-Ereignisse im Jahr registriert sind.

Zweitens sind Spätuntergang und Spätaufgang der Plejaden in den tribalen Kalendern des Nordens aber auch die Markierer der "Überlappungszeit" zwischen beiden Teilsystemen. Als solche indizieren diese Ereignisse nicht nur Anfang und Ende der anwā'- Sequenz, sondern ebenso Ende und Anfang der qirān-Sequenz (deren inhärenter "Unterbrecher" sie sind). Der "erste Platz" in der anwā'-Sequenz und die Registrierung von Spätuntergang, Frühaufgang und Spätaufgang sind folglich systematische Übereinstimmungen zwischen den von Pellat genannten literarischen Belegen und den semi-tribalen Kalendern von Ṣanᶜā' und vor allem mit den "Überlappungszeiten" der tribalen Kalender des jemenitischen Nordens. Insofern läßt sich auch das analoge, von Pellat festgestellte

Auftreten der Plejaden als erste der anwā'-Sequenz, und von mehr als einem Horizont-Ereignis gerade bei dieser Sterngruppe, als möglicher früher literarischer Indikator für die gleichzeitige oder ältere Existenz eines qirān-Kalenders interpretieren.

Davon ausgehend stellt sich die Frage, warum die qirānāt bisher in der jemenitischen Literatur der islamischen Zeit so selten dokumentiert sind. Grundsätzlich ist auch hier quellenkritisch festzuhalten, daß sich nicht alle Aspekte des bäuerlichen Lebens in der städtischen Literatur niederschlagen.

Gerade in den entlegenen Stammesgebieten, in denen sich die traditionellsten Agrarkalender erhalten haben, finden städtische Gelehrte wenig oder keinen anderen Zugang als über Gespräche mit den Vertretern der Häuptlingslinie bei deren Reisen außerhalb des Stammesgebietes. Sie sind im traditionellen Leben diejenige Gruppe der Stammesgesellschaft mit den häufigsten und intensivsten Außenbeziehungen und über politische Gespräche und rechtliche Versammlungen immer wieder mit Sāda und anderen Gelehrten in Kontakt. Gäbe es heute einen Lokalgelehrten in Ṣaᶜda, Qaṭābir oder Ḍaḥyān, der eine landeskundliche Abhandlung verfassen wollte und sich für den Sternenkalender der Munebbih interessierte, er würde unweigerlich die Banū ᶜAwfān darüber befragen. Er bekäme von ihnen aber wohl nur Informationen von der Art, wie auch ich sie bei der Häuptlingslinie erhielt, sogar als mir selbst der tribale Agrarkalender bereits geläufig war: "Die Bauern bei uns sind nicht gebildet. Sie beobachten den Mond, und wenn sie die Zeiten genauer wissen wollen, zählen sie nach am Ǩayma, Suhayl oder ᶜAllān." Derartige fragmentarische und irreführende Antworten sind das Ausführlichste, was ein Angehöriger der Häuptlingslinie an Informationen zu diesem Thema liefern kann, weil genau diese Schicht nicht zu den sozialen Trägern dieser Wissensform zählt. Die allgemeine Struktur des rhetorischen Diskurses und das Prestige der B. ᶜAwfān als "Wissende" verhindern zugleich, daß dieses spezielle Nicht-Wissen als solches eingestanden wird.

Die tribale Sozialstruktur selbst und die daran gebundene "Ethnosoziologie des Wissens" dürfte folglich bis zu einem gewissen Grad verhindert haben, daß in dieser Hinsicht sogar vorurteilsfreie mittelalterliche städtische Gelehrte, wie al-Hamdānī, Zugang zu diesem "versteckten" bäuerlichen Wissen fanden. Hierin liegt meines Erachtens eine eigenständige Ursache (neben den noch zu nennenden) für die Absenz von ausführlichen Angaben zu tribalen Agrarkalendern des nördlichen Hochlandes und des ᶜAsīr in der mittelalterlichen Literatur des Jemen, die darüber hinaus noch bei weitem nicht erschöpfend gesichtet ist. Selbst unter den wichtigsten Werken sind erst wenige ediert, die volkskalendarische Angaben enthalten.

Zur gelehrten Astronomie im mittelalterlichen Jemen hat D.A. King einen ersten bibliographischen Überblick erstellt, der auf einige "volksastronomische" Aspekte in manchen Werken verweist, welche aber keine Hinweise auf die qirānāt enthalten.[179] Dies entspricht freilich der Grundorientierung der mathematischen Astronomie des Jemen: "There has been an active tradition in mathematical astronomy in the Yemen from the tenth century down to the present (...) It must be stressed at the outset that we have very little evidence of original observations carried out in the Yemen, and that the Yemeni astronomical works are of interest to the history of science mainly because they incorporate earlier ᶜAbbāsid or Fāṭimid material no longer extant in its original form. Also the Yemeni tradition of mathematical astronomy is distinct from the tradition of folk astronomy attested in the simple Yemeni Almanacs on which there is already some published materials (womit die Arbeiten von Henninger und Serjeant gemeint sind, A.G.). This folk astronomy relates the seasons, whose passage is determined by the progress of the sun along the ecliptic, to agriculture and meteorological patterns."[180]

Diese scharfe Trennung zwischen astronomischer Literatur und Agrarkalendern ist somit als eine weitere Ursache für die Absenz von Hinweisen auf die qirānāt im Bereich dieser Quellengattung anzusehen: King beurteilt aus seiner Kenntnis der jemenitischen astronomischen Literatur, daß auch die bekannten himmelskundlichen Teile und Passagen im Werk von al-Hamdānī dieser speziellen, von der "folk astronomy" abgehobenen Gelehrtentradition zuzuordnen sind, und zwar als deren Beginn: "The earliest Yemeni astronomer on whom we have any reliable information is the celebrated late tenth century geographer Al-Hamdānī. He compiled a Zīj which was used in the Yemen at least until the thirteenth century. Unfortunately, this is no longer extant, but we know from a surviving fragment of al-Hamdānī's treatise on mathematical astrology that he was familiar with the earlier astronomical handbooks (zīj) of the astronomers of ᶜAbbāsid Iraq."[181]
Zu einer ganz ähnlichen Auffassung ist, davon unabhängig, auch Ch. Toll gelangt: "In Greek and Islamic tradition you cannot separate the philosopher, the scientist, and the doctor, and the views which I have mentioned are closely related to astronomy and astrology, chemistry and medicine, subjects on which al-Hamdānī was also productive. Of his astronomical work, Sarā'ir al-ḥikma, only the tenth maqāla has been recovered in Yaman, and has now been published (...) In this work several Greek scholars are cited: Dorotheos of Sidon, Ptolemy, Vales, Hermes, Trismegistos, and Hipparchos.
Al-Hamdānī is also said to have compiled astronomical tables (al-Zīǧ) and a book on horoscopes and the projection of rays, K. al-Ṭālic wal-maṭārih. (...) It is also

said that pieces on astronomy and physics were scattered through al-Iklīl. In his lost work, al-Quwā, characterized by al-Qifṭī as a medical work, al-Hamdānī has shown the influence of the planets upon the temperature of the earth, as he says himself in K. al-Ğawharatayn.
Al-Hamdānī's knowledge is, however, not restricted to Greek philosophy and astronomy. He also cites the Indian astronomical work Sindhind both in the Sarā'ir al-ḥikma and the Ṣifat ğazīrat al-ᶜarab, as well as its Arabian translater al-Fazārī. Astronomy and geography are related sciences."[182]
Auf dieser Grundlage vertritt auch Toll die Ansicht, daß al-Hamdānī als "Gelehrter" (im Sinne eines faylasūf) zu beurteilen ist.

Bei allem landeskundlichen und sozialhistorischen Reichtum, der in al-Hamdānī's Werk für die Kenntnis des Jemen enthalten ist, finden sich darin auch aus den zitierten Gründen kaum Angaben über lokale jemenitische Volkskalender seiner Zeit, sondern fast ausschließlich davon sehr weitgehend abgehobene, gelehrte astronomische Passagen.[183] In diesem Sinn ist wohl auch die Erwähnung eines "ᶜārif bi-n nuğūm aḥkām al-qirānāt" durch al-Hamdānī[184] zu interpretieren, also eines "Sternkundigen und mit den qirānāt sehr Vertrauten": al-Hamdānī dürfte hier, wie wiederholt im erhaltenen Kapitel der Sarā'ir al-ḥikma,[185] "qirān" eher im allgemein astronomischen Sinn als planetarische Konjunktionen verwendet haben und wohl kaum primär in der heutigen Bedeutung der tribalen Kalender.[186] Allerdings wurde mit "aḥkām an-nuğūm" in der klassisch arabischen Literatur häufig die Astrologie bezeichnet, in der den Planeten-Konjunktionen große Beachtung geschenkt wurde, wobei der Mond als einer der (meist sieben) Planeten galt. Insofern besteht die theoretische Möglichkeit, daß mit den qirānāt bei al-Hamdānī in astrologischer Bedeutung Mondkonjunktionen auch mit den Plejaden subsumiert sein könnten.
Von einer fragwürdigen Stelle bei Ibn al-Muğāwir abgesehen[187], stammen mögliche weitere implizite Hinweise auf die qirānāt primär aus den rasūlidischen Agrarhandbüchern des 13. und 14. Jh., also aus Quellen mit starken regionalen Bezügen zum südlichen jemenitischen Hochland.
Der Rasūliden-Monarch ᶜUmar b. Yūsuf (gest. 1297, Verfasser eines "Kitāb al-Tabṣira fī ᶜilm al-nuğūm") spricht bereits von al-ᶜašr al-muḫtāra, den "zehn Ausgewählten" (Tagen), als einer besonderen Hirseaussaatzeit, die in die letzten fünf Tage von Aḏār und die ersten fünf des Nīsān fiele, damals: 4. bis 14. April[188] "This period was defined as the middle of a thirty day period which was considered optimum for planting sorghum after the spring rains. ᶜUmar b. Yūsuf noted that planting began earlier in some of the colder mountain areas and later in some of the hot coast areas." Die "zehn Ausgewählten" wurden ebenso um 1370

vom Autor der "Buġyat al-fallāḥīn", dem Rasūliden-Sultan al-Malik al-Afḍal al-ᶜAbbās b. ᶜAlī, aus einem Werk seines Vaters überliefert: "In the mountains the proper time for sowing (ḏura) is in the ten chosen days of Nīsān/Naisān, and the places for sowing it are the tempered districts and the valleys near the heat."[189]

Es ist bemerkenswert, daß der Gebrauch der "zehn Auserwählten" bis in die Gegenwart im südlichen Hochland des Jemen um Taᶜizz und Ibb sowie in der Tihāma fortbesteht, also im ehemaligen Kerngebiet des rasūlidischen Herrschaftsbereiches: Der von Serjeant bearbeitete Almanach von Muḥammad Ḥaidara aus dem Jahr 1945 belegt dies, wobei auch hier die Zeitangaben in der Regel nach dem syrisch-byzantinischen Kalender erfolgen. Für al-ᶜUdayn und D̲ī Sufūl gibt Ḥaidara allerdings die "zehn Ausgewählten" mit "before the ġurūb of the Pleiades (i.e. up to 11th Nīsān/24 April)" an.[190]

Wir haben das südliche jemenitische Hochland bewußt aus unserem räumlichen Vergleich von Agrarkalendern ausgespart, weil dies, wie man jetzt verstehen wird, eine gesonderte Überprüfung der unpublizierten rasūlidischen Agrarhandbücher erfordert.[191] Diese wurde von R. Serjeant vorbereitet und wird derzeit von D. Varisco und jemenitischen Autoren durchgeführt, so daß wir uns auf die bisher von diesen Autoren publizierte Sekundärliteratur stützen müssen. Aus diesen bisher vorliegenden Forschungsergebnissen und dem Almanach von Ḥaidara zeichnet sich aber folgende Interpretation ab: Die Existenz einer spezifischen, limitierten Periode der Hirseaussaat ist aus dem jemenitischen Hochland (Süden und Zentrum) seit dem Ende des 13. Jh. belegt, und zwar unter dem auch heute dort gebräuchlichen Terminus der "zehn Ausgewählten". Im nördlichen Hochland heißt diese Periode heute die "sechs Tage" oder die "weißen Acht". Im Norden liegt diese Periode heute in der "Überlappungszeit" zwischen anwā' und qirān. Sie wird hier nach beiden Rechnungen bestimmt, ihr Auftreten zeigt umgekehrt auch beide Rechnungsarten an. Selbst im Agrarkalender des W. ᶜIkwān vom ganzjährig semi-tribalen Typus koexistiert ein qirān-Fragment genau für diese Periode.

Im südlichen Hochland werden die "zehn Ausgewählten" im 13., 14. und 20. Jh. hingegen in Angaben des Tārīḫ ar-Rūmī angegeben, der für den Jemen seit dem 10. Jh. nachgewiesen ist. Im 20. Jh. sind die qirānāt bei al-ᶜAnsī in den Tārīḫ ar-Rūmī "integriert"; im Almanach von Ḥaidara werden für al-ᶜUdayn (westlich von Ibb) und D̲ī Sufūl die "zehn Ausgewählten" sowohl mit dem Tārīḫ ar-Rūmī als auch mit dem Abenduntergang der Plejaden bestimmt. Die ġurūb der Plejaden sind ein zentrales Ereignis sowohl der tribalen Kalender des Nordens wie der

semi-tribalen Almanache von Ṣanᶜā'. Da letztere selbst auf frühere, "tribale Typen" zurückgehen dürften, zeigt Ḥaidara's Angabe für al-ᶜUdayn (das unterhalb des Grabenrandes liegt) einen Bezug zwischen Hirseaussaat, semi-tribalem oder tribalem und syrisch-byzantinischem Kalender an.

Wenn wir nun langfristige Kontinuität zwischen den Angaben der rasūlidischen Sultane und jenen von Ḥaidara im südlichen Hochland unterstellen, so ergibt sich selbst bei Berücksichtigung der historischen Zeitverschiebungen in den anwā'-Ereignissen: Aus der Sicht der "Überlappungszeit" des Materials im heutigen nördlichen Hochland zeigt die Erwähnung der "zehn Ausgewählten" in den rasūlidischen Werken an sich schon indirekt die Existenz der qirānāt zur damaligen Zeit im südlichen Hochland an. Darüber hinaus könnten die heutigen Bezüge zwischen qirānāt und Tārīḫ ar-Rūmī bei al-ᶜAnsī und Ḥaidara[192] auf analoge Bezüge im 13. und 14. Jh. verweisen, wo die "zehn Ausgewählten" durch die rasūlidischen Autoren in Angaben des Tārīḫ ar-Rūmī formuliert sind. Die "integrierte" Fassung der qirānāt im Tārīḫ ar-Rūmī könnte also auf die Rasūlidenzeit zurückgehen.

Diese ethnologische Sichtung islamwissenschaftlicher Befunde und Quellen bezüglich der Geschichte eines Plejaden/Mondkalenders in Südwestarabien ergibt also 1.) den vorläufig noch niedrigen Stand der Auswertung jemenitischer historischer und astronomischer Manuskripte, 2.) die 'Ethnosoziologie des Wissens' um den tribalen Kalender und 3.) die Abgehobenheit der gelehrten islamischen Astronomie von der Volksastronomie als drei Ursachen für die mangelnde Präsenz der qirānāt in der wissenschaftlich bekannten jemenitischen Literatur. Trotzdem haben sich, zusätzlich zu den Anmerkungen von Massignon und Pellat, erste Hinweise auf die Existenz (der 'integrierten' Fassung) der qirānāt spätestens in rasulidischer Zeit ergeben.

Einen zweiten Hinweis auf das mögliche Alter des qirān-Kalenderteiles enthält der Name der Plejaden im jemenitischen Hochland, al-Kāma. Die frühesten, eindeutigen Belege für die Existenz des Namens al-Kāma im Jemen stammen von al-Hamdānī im 10. Jh. und dann von C. Niebuhr und al-Qāḍī aus dem 18. Jh.[193].

Die Sabäistik hat bislang keine Belege für Kāma oder qirān erbracht: "Ich meine mit Sicherheit sagen zu können, daß der Name der Plejaden im Altsüdarabischen bislang nicht bezeugt ist", stellt Prof. W. W. Müller fest[194] und bekräftigt weiters die Auffassung von J. Henninger über den religiösen Aspekt der Frage: Dieser hatte darauf verwiesen, daß "Plejadenkult in den südarabischen Inschriften nicht bezeugt (sei), im nordarabischen Gebiet nur schwach, und zwar unter aramäischem Einfluß."[195]

Obwohl also bisher wenig historische Belege für "al-Kāma" und die "qirānāt" im Jemen bekannt geworden sind, spricht die Etymologie der Plejaden-Namen für ein wesentlich höheres Alter. Für aṯ-Ṯurayyā, das ebenfalls bei al-Hamdānī erwähnt ist,[196] gilt dies als erwiesen. "Daß der arabische Name der Plejaden, ṯurayyā, wie P. Kunitzsch vermerkt, zu den ältesten arabischen Sternnamen zählt, ist zweifellos richtig. Dies verrrät schon die ungewöhnliche Nominalform, und meines Wissens ist der Name bislang noch nicht befriedigend erklärt worden; bei der Deutung als "die kleine Reiche" (s. Maria Höfner im Wörterbuch der Mythologie, S. 469) dürfte es sich wohl um eine volkstümliche Etymologie handeln, welche den Anlaß zu einer Sternsage gegeben hat. Man hat sogar versucht, den Namen ṯurayyā aus dem Iranischen (F. Hommel) oder aus dem Ägyptischen (Mesnard) herzuleiten.

Aber auch bei der anderen Bezeichnung für das Siebengestirn bzw. die Plejaden, welche Sie aus dem Nordjemen anführen, nämlich kayma, dürfte es sich um einen alten semitischen Namen handeln. Das Wort findet sich zwar weder in den arabischen Wörterbüchern noch ist es mir bei älteren jemenitischen Autoren (...) begegnet, es hat jedoch seine Entsprechungen einerseits in hebräisch kīmā, jüdisch-aramäisch kīmtā, syrisch kīmā, andererseits in altäthiopisch kemā, kimā und tigre kemā. W. von Soden führt in seinem Akkadischen Handwörterbuch, I, S. 479a, unter kimtu, kīmu, kīmatu "Familie" als etymologische Parallelen in anderen semitischen Sprachen hebräisch und aramäisch kīmā "Plejaden" an, womit er wohl andeuten möchte, daß das akkadische Wort eine mögliche Erklärung des Sternnamens liefern könnte."[197]

Der heutige jemenitische Hochland-Name der Plejaden, al-Kāma, enthält somit reiche etymologische Parallelen zu den alten semitischen Sprachen. Weiters tritt dieser Name im heutigen Jemen vorwiegend in Verbindung mit einem Mondkalender auf.

Das Vorherrschen von 30-tägigen Monats-Rechnungen in den Zentren Altsüdarabiens wird seit den Arbeiten von Beeston als gesichert angesehen.[198] Den epigraphischen Hinweisen zufolge habe das Jahr aus 12 Monaten zu je drei Tages-Dekaden im Monat bestanden; etwa alle sechs Jahre sei daher ein Schaltmonat eingefügt worden.[199] Diese 'offiziellen' altsüdarabischen Kalender hätten demnach - wie auch andere Kalender des Alten Orients[200] - ursprünglich auf Mondmonaten aufbauen müssen, seien aber durch schriftliche Berechnungen auf 30-Tage-Monate und Schaltmonate fixiert gewesen.

Der epigraphisch und durch islamische Manuskripte überlieferte schmale Corpus von Belegstellen für altsüdarabische Kalenderrechnungen bezieht sich primär auf die Kult- und Machtzentren dieser Zeit, was durch die Quellenlage be-

dingt ist. Robin hat dabei auf eine Entwicklungstendenz dieser Kalender in Richtung auf chronologisch-dynastische Konzeptionen aufmerksam gemacht, die mit ihrer engen Bindung an die regierenden Mächte, insbesondere seit dem 3. Jh.u.Z. und dann in ḥimyaritischer Zeit, einherging.[201] Diese schriftlich überlieferten "offiziellen" oder "Staats"-Kalender inkorporierten zweifellos Elemente des bäuerlichen Agrarkalenders, wie allein schon die zitierten Belegstellen deutlich gemacht haben. Zugleich aber durchliefen sie offenbar ihre eigene, an städtisch-staatliche Herrschaftsdynastien und Schriftkultur gebundene Entwicklung.
Diese offiziellen und schriftlich fixierten Kalendersysteme Altsüdarabiens mit den bäuerlichen Agrarkalendern derselben Zeit gleichzusetzen, scheint mir aus ethnologischer Sicht völlig verfehlt.
Die von Beeston rekonstruierten 30-Tage-Monate mit Schaltmonaten nach sechs Jahren implizieren von vornherein schriftliche Aufzeichnungen und Orientierungshilfen, deren Existenz im agrarisch-ländlichen Hinterland der altsüdarabischen Zentren aber nicht vorausgesetzt werden kann. Ein schriftloser, phänomenologischer Bezug auf die Lunationen ist für diese Regionen wesentlich plausibler.
Man gestatte mir einen Vergleich: Wollte man heute nur mit Hilfe von al-ᶜAnsī's schriftlichem Almanach die gegenwärtigen Agrarkalender des Jemen studieren, so hätte man keinerlei Hinweis auf den tatsächlich am weitesten verbreiteten tribalen Typus zur Hand. Man käme zur völlig irrigen Schlußfolgerung, daß die jemenitischen Hochlandbauern vorwiegend mit den manāzil, dem Tārīḫ ar-Rūmī und den semi-tribalen maᶜālim az-zirāᶜa arbeiten. Daher halte ich es für vertretbar, auch für Altsüdarabien zwischen den (ihrerseits noch unzureichend belegten) schriftlich tradierten, offiziellen Kalendern und bäuerlichen Volkskalendern zu differenzieren. Für letztere scheint mir die Annahme eines einfachen, phänomenologischen Bezuges auf die Lunationen für wahrscheinlich (und zwar in fragmentarischer, auf die agrarischen Hauptarbeitszeiten bezogener Form), und seine Verbindung zu den Plejaden mit dem alten semitischen Wort al-Kâma für möglich.[202]

Besehen wir vor diesem Hintergrund die Hinweise, die sich aus dem ethnologischen Befund ergeben.

Das Auftreten der qirānāt ist offenbar kaum kompatibel mit dem der ganzjährigen semi-tribalen und Gelehrtenkalender. Wo diese in islamischer Zeit ausgebildeten Kalendertypen in Südwestarabien dominieren, ist der qirān-Kalender an den Rand gedrängt oder verschwunden. Hingegen tritt er vor allem in enger Bindung an die tribale anwā'-Sequenz auf, deren Ableitung aus vorislamischen Traditio-

nen gesichert erscheint. Die qirān-Rechnung ist ebenso zyklisch, räumlich-anschaulich und an konkrete Agrarprozesse und Teilabschnitte des Vegetationsjahres gebunden wie die tribalen anwā'; zugleich ist sie einfacher als jene und gibt größere Zeitrhythmen vor.

Weiters hat der ethnologische Vergleich eine Differenzierung zwischen "beobachteter", "standardisierter" und "integrierter" qirān-Fassung erbracht. Die relative Chronologie dieser drei Fassungen ist eindeutig: Die Monatsnamen der standardisierten Fassung sind nicht aus dieser selbst erklärbar, sondern nur bei vorgängigem, also früherem Wissen um die "beobachtete" Fassung. Ebenso sind die Monatsnamen der "integrierten" Fassung nurmehr bei vorgängigem und früherem Wissen um jene der standardisierten Form möglich. Die beobachtete Fassung ist also relativ älter als die standardisierte, und diese ist wiederum relativ älter als die integrierte Fassung der qirānāt, wobei letztere hypothetisch auf die Rasūlidenzeit zurückgeführt worden ist.
Daraus ergibt sich: Die relativ älteste qirān-Fassung wurde in den unzugänglichsten tribalen Gebieten erhoben, die relativ jüngeren Formen hingegen in zugänglichen oder stadtnäheren Stammesgebieten, sofern sie nicht durch ganzjährige (semi-tribale oder Gelehrten-) Kalender in diesen Regionen verdrängt worden sind.
Wenn wir davon ausgehen, daß die Ausgestaltung der semi-tribalen Kalender selbst ein Produkt der letzten drei oder vier Jahrhunderte sein dürfte, ergibt sich eine mögliche Erklärung für die "Koexistenz" von qirān-Fragmenten, wie etwa im W. ᶜIkwān: Vor der Ausformung der semi-tribalen Kalender unter dem Einfluß des manāzil-Modells bildeten qirān-Teilsysteme diese "zweite Jahreshälfte". Demnach wären die semi-tribalen Kalender Südwestarabiens frühere tribale Kalender, was auf eine bis vor wenigen Jahrhunderten noch größere Verbreitung der qirānāt unter den Agrarkalendern Südwestarabiens schließen läßt. Dieser, meines Erachtens schlüssige, wenn auch noch schmale Interpretationspfad führt somit zur Hypothese, daß die qirān-Rechnung ein in Südwestarabien bis in die jüngere islamische Geschichte weitverbreitetes Kalendersystem ist, das unter dem Einfluß der manāzil und des syrisch-byzantinischen Kalenders von den Städten aus sukzessive verdrängt worden ist und sich in seiner ältesten Form nurmehr in entlegenen tribalen Gebieten erhalten hat.

Die zweite, meiner Meinung nach wenig plausible Interpretationsmöglichkeit würde hingegen besagen, daß der qirān-Kalender in stadtnahen und städtischen Gebieten bei der dort gegebenen verstärkten Beachtung des islamischen Mondkalenderjahres ohnedies überflüssig sei und in tribalen Rückzugsgebieten bloß

dessen verarmte, phänomenologische Variante oder jene der manāzil darstellt. Diesem Ansatz widerspricht aber die erwähnte Koexistenz mit dem islamischen Kalender von qirān-Fragmenten oder Teilsystemen in fast allen erhobenen Gebieten. Nirgendwo werden die qirānāt subjektiv als vereinfachte Form der manāzil oder der islamischen Mondmonate gehandhabt. Die qirān-Rechnung hat im tribalen Bewußtsein völlig andere Konnotationen. Es genügt hier, nur auf die eine ökonomische Konnotation zu verweisen, die auch den qirānāt als Agrarkalenderteil innewohnt. Der ethnologisch festgestellte Bezug auf das Vegetationsjahr und seine Anbauphasen unterscheidet die qirānāt fundamental vom islamischen Kalender. Auch diese Einbindung der qirānāt in den landwirtschaftlichen Arbeitsprozeß spricht gegen ein rezentes Alter des Mond/Plejaden-Kalenders in diesem alten Agrargebiet.

Theoretisch kann davon ausgegangen werden, daß Agrarkalender in ihrer Geschichte grundlegenden Umwandlungen nicht allzu häufig ausgesetzt sind. Gerade in diesem Bereich elementarer Alltagserfahrung und -praxis ist vielmehr ein großes Beharrungsvermögen althergebrachter Vorstellungen und Konzepte anzunehmen, die sich, wie diese selbst, in der Regel nur allmählich und schrittweise verändern; große qualitative Umstrukturierungen, wie die Ausgestaltung der manāzil, sind demgegenüber wohl eher als seltene Einschnitte anzusehen. Unter diesem Gesichtspunkt verweist die prozessuale, konkrete Bindung der tribalen anwā' (einschließlich der relevanten Termini aus vorislamischer Zeit) an den Anbau der Hirse und jene der qirānāt an die anderen Getreidesorten selbst auf die Geschichte und die Entwicklung des Getreideanbaus in Südwestarabien. Die traditionellen tribalen Agrarkalender sind untrennbare Elemente und Bestandteile der lokalen landwirtschaftlichen Produktionssysteme, und dabei vor allem und in erster Linie des Getreideanbaus. Diese ethnologische Tatsache erlaubt auch, die Geschichte dieser Agrarkalender als Bestandteil der Entwicklungsgeschichte des Getreideanbaus in Südwestarabien anzusehen.[203]

Deren Erarbeitung ist ein interdisziplinäres Unterfangen, welches sich erst in seinen Anfangsphasen befindet. Mein Anliegen in diesem Zusammenhang kann es nur sein, mit Nachdruck auf der Validität und Legitimität zu insistieren, die auch ethnologischen Daten als selbständiger Quellengattung im Rahmen dieser interdisziplinären kulturgeschichtlichen Rekonstruktion prinzipiell zukommen. Diese ethnologischen Daten sprechen für eine kulturgeschichtliche Zuordnung der tribalen Agrarkalender an die Herausbildung des Anbaus von Hirse, Gerste, Weizen und Emmer in Südwestarabien. Dieser ist seit der ersten Hälfte der 80-er Jahre (durch C^{14}-Datierungen im Zuge der Ausgrabungen der Italienischen

Archäologischen Mission in der Arabischen Republik Jemen) für das jemenitische Hochland bereits für die erste Hälfte des 2. Jt. v.u.Z. nachgewiesen.

Diese Fundorte aus dem zentraljemenitischen Hochland (zwischen Ǧ. Ṭiyāl und Ǧ. Isbîl) liegen im Gebiet der südlichen Ḫawlān (Ḫawlān aṭ-Ṭiyāl) und werden bis zur ersten Hälfte des 2. Jt. v.u.Z. datiert. "It is quite likely that this 'proto-historic' or 'post-Neolithic' or perhaps even better, 'Bronze-Age' culture of Southern Arabia can be extended to cover the entire 2nd Milenium B.C., thus bridging the gap with the Sabaean period."[204] "Wheat, barley, and sorghum were the main representative crops cultivated in ancient times, as is attested by the impressions found in the three sites investigated, and are perhaps indicative of a continuity of farming practice and the exploitation of these plants from the 3rd Millenium B.C. down to the present time."[205] Unter diesen belegten Weizensorten befindet sich auch schon Emmer, darüber hinaus liegen einige zoologische Hinweise aus derselben Periode für Kleinviehhaltung und für Bos taurus vor[206]. Diese Belege für den Hausochsen "point to a form that is indistinguishable from the race today raised in the Yemen Highlands."[207] Diese ersten Funde sind allerdings nicht zahlreich und deuten an, daß Rinder nicht primär als Fleischvieh gezüchtet wurden. Darüber hinaus ist dieser alte "Getreidekomplex" der Bronzezeit assoziiert mit dem Fund einer steinernen, phallischen Idol-Plastik.[208]
Die dokumentierten Artefakte dieser jemenitischen Bronzezeit-Kultur verweisen weniger auf gleichaltrige Materialien aus Afrika und Ostarabien, hier scheinen Bezüge zu "post-neolithischen" Fundorten im heutigen Südwest- und Nordwest-Saudi-Arabien vorzuliegen.[209] Die paläo-ethnobotanischen Ergebnisse hingegen bestätigen "the importance of Yemen as a small focus of agriculture in the vicinity of the great Arabian desert (...) The modern theories concerning the centers of origin and spread of cultivated plants include Yemen in the Near Eastern Center, which groups the entire Near Eastern area and the Arabian Highlands. However, there does not seem to be enough evidence to justify this aggregation and Yemen is more likely to be part of the primary Ethiopian-Sudanese Center of which, according to Vavilov, the Yemen mountain region is a separate subcenter."[210] Frühe Nachweise für Sorghum bicolor in Oman (Anfang 2. Jt. v.u.Z.) und für Bos indicus in Kenya unterstreichen die Tragweite dieser Funde.[211]

Diese bedeutenden, wenn auch noch vorläufigen Ausgrabungsergebnisse indizieren, daß jenes Muster "zentraler Arbeitsbereiche", das wir für den Ǧ. Munebbih im jemenitischen Norden ethnologisch dokumentiert haben, im Hochland des Jemen höchstwahrscheinlich auf einer über viertausendjährigen Geschichte beruht, die in ihren Anfängen schon gewisse Bezüge nach außen aufzeigte. Die weitere Geschichte der agrarischen Produktivkräfte in Südwestarabien durchlief zweifellos mehrere, noch weitgehend unbekannte Entwicklungsphasen - aber bereits zu Beginn des 2. Jt. v.u.Z. waren die grundlegenden Getreideanbaupflanzen der bronzezeitlichen Hochlandkultur dieselben wie heute.
Wenn wir dies, trotz der gegebenen, noch äußerst schmalen Quellenbasis, zu Ende denken, dann müssen dabei die unterschiedlichen Zeitrhythmen der tribalen anwā'- und qirān-Sequenzen berücksichtigt werden. Die tribalen anwā' sind die genauere, komplexere und ortsgebundenere Rechnung, die für die sicheren

monsunalen Regenzeiten an das insgesamt zeit- und arbeitsintensivere Anbausystem der Grundnahrungsmittel Hirse und Leguminosen gebunden ist, dem die Priorität eingeräumt wird. Die tribale qirān-Rechnung, als der einfachere und ungenauere Kalender, ist für die unsicheren Winterregen an die weniger zeit- und arbeitsaufwendigen Anbauformen von Gerste, Emmer oder Weizen gebunden.

In diesem Sinn ist das anwā'-Teilsystem Indikator einer intensiveren Form der Getreideanbautechnik. Das qirān-Teilsystem ist demgegenüber Indikator einer weniger intensiven Getreideanbautechnik. Aus kulturhistorischer Sicht folgt daraus, daß die anwā' erst auf einer wesentlich intensiveren und fortgeschritteneren Entwicklungsstufe der landwirtschaftlichen Produktionstechnik notwendig geworden sein müssen - dann nämlich, als bereits eine intensivere Abfolge von Einzelarbeiten die zeitliche Orientierungshilfe in Abständen von höchstens zwei Wochen verlangte. Die qirān-Rechnung wäre demgegenüber bereits in früheren, weniger intensiven Entwicklungsphasen der landwirtschaftlichen Produktionstechniken mit loseren Arbeitsabfolgen in Abständen bis zu vier Wochen angewendet worden.

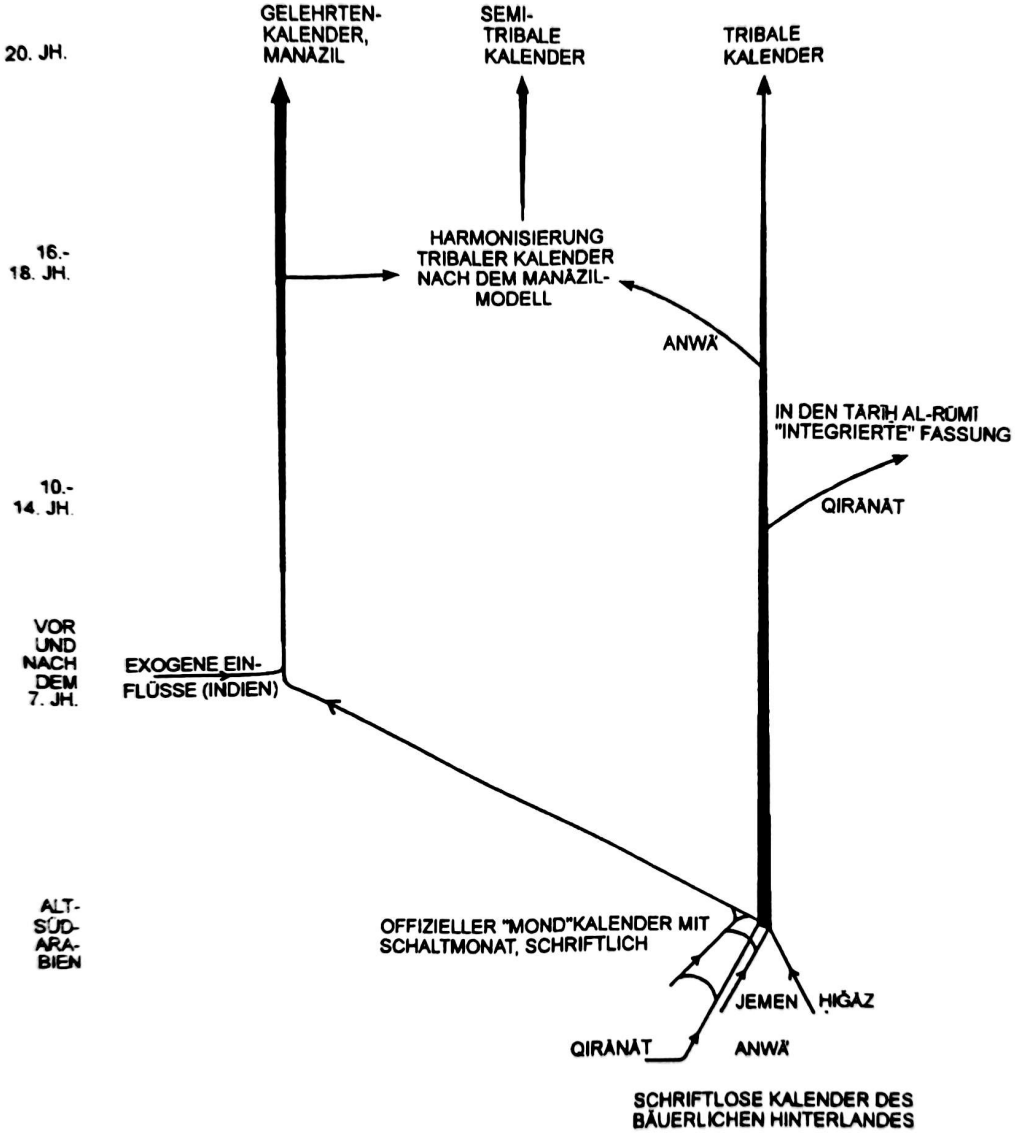
Für diese Erschließung einer zeitlichen Priorität der qirānāt spricht neben ihrer Orientierung auf einen weniger intensiven Arbeitsrhythmus auch die wesentlich geringere Komplexität des Wissens, das sie verlangen (cf. Tab. 10). Wenn man davon ausgeht, daß auch das himmelskundliche Wissen eine kumulative Entwicklung durchgemacht hat, so ist der qirān-Kalender mit nur zwei zu beobachtenden Himmelsphänomenen unter diesem Gesichtspunkt ebenso als der ältere zu beurteilen.
Unsere Hypothese einer Ableitung der tribalen anwā' und qirānāt aus alten vorislamischen Entwicklungsstufen des Getreidefeldbaus in Südwestarabien impliziert also ein größeres kulturhistorisches Alter der qirānāt als das der anwā'. Demnach wären die anwā' erst mit der Entwicklung intensiverer Anbaumethoden für das Grundnahrungsmittel Hirse notwendig geworden, und zwar in den ländlichen Regionen West- und Südwestarabiens zur Spätzeit der altsüdarabischen Reiche, wofür die genannte Datierung der Termini Ṣurāb und ᶜAllān sprechen. Die qirānāt könnten unter Berücksichtigung äußerer Einflüsse auf die Epoche davor, beginnend mit der Bronzezeit des jemenitischen Hochlandes, bezogen werden.
In der Logik dieser Hypothese sind anwā' und qirānāt somit alte, endogen-arabische Vorläufer der manāzil: Die qirānāt werden als eine der lokalen "volksastronomischen" Wurzeln der manāzil al-qamar interpretiert, in welcher die Lunation

erst an Hand einer einzigen Mondstation, nämlich der Plejaden, beobachtet wurde. Die tribalen anwā' wären im selben Sinne eine der endogenen Wurzeln der manāzil aš-šamsīya, in der anwā' noch nicht ganzjährig, und dabei noch nicht durchgängig solche von Stationsgestirnen, beobachtet wurden. Das Modell der manāzil inkorporierte, wie Wellhausen, Pellat, Kunitzsch, King und jüngst Varisco schrieben, lokale arabische Volkskalender und exogene Einflüsse, darunter vielleicht die Vorlage der 28 indischen Nakṣatras. Wenn die Traditionen der tribalen qirānāt und anwā' tatsächlich als zwei dieser alten lokalen arabischen Volkskalender identifiziert werden können, so stellen die manāzil zugleich einen Versuch dar, derartige Volkskalender in sich zu integrieren und "aufzuheben". Dabei wäre in den qirānāt das Signifikans, die Plejaden, schrittweise eliminiert worden; unter den tribalen anwā' wären jene, die keine Stationsgestirne sind, dem manāzil-Modell entgegengestanden sowie gegebenenfalls (bei Orientierung an astronomischen Berechnungen) der lokale Horizont als Signifikat. Diese doch sehr weitreichenden Eingriffe und die limitierten praktischen Vorteile des neuen, überlokalen manāzil-Modells gegenüber den älteren und bewährten Traditionen wären dann zugleich als Faktoren zu bewerten, die dessen vollständige Durchsetzung verzögerten und behinderten.

Die hier formulierte Hypothese ist in Diagramm 9 als relative Chronologie dargestellt. Die typologische und terminologische Verbreitung der verglichenen Agrarkalender (gemäß Kartenskizze 8) kann nun mit Hilfe dieser Hypothese interpretiert werden.

Der Einfluß der arabisch-islamischen manāzil unter der bäuerlichen Bevölkerung ist in der flachen, von Norden und von der Küste her leicht zugänglichen Tihāma am stärksten. Historisch könnte diese intensive Verankerung des manāzil-Modells durch die Herausbildung detribalisierter Sozialstrukturen seit dem 10. Jh. begünstigt worden sein und dazu eine Wechselwirkung vollzogen haben. Weitere, damit vergesellschaftete Faktoren sind die Existenz der Küstenstädte am Roten Meer und eine Tradition von schriftkundigen Lokalgelehrten in deren Umfeld. Im Rahmen der regionalen Entwicklungsphasen des Islam sind diese Faktoren eingebunden in eine kontinuierliche Exponiertheit der bäuerlichen Bevölkerung der Tihāma gegenüber verschiedenen lokalen Staatskulturen. Seitens der bäuerlichen Tihāma-Bevölkerung gab es angesichts der Dominanz von Brunnen- und Flutbewässerung (letztere in manchen Tihāma-Abschnitten auf überdörflicher organisatorischer Grundlage) und der extremen Unregelmäßigkeit der Niederschläge keine speziell ökologisch-ökonomischen Anlässe, um sich Wissen über andere, lokale "Regensterne" zu bewahren. Trotzdem bestehen mancherorts tribale Kalenderteile in Koexistenz zu den manāzil weiter.

Diagramm 9: Hypothese zur relativen Chronologie südwestarabischer Typen von Agrarkalendern



Die tribalen und semi-tribalen Kalender haben sich vor allem, wie ja unsere Namensgebung schon vorwegnahm, in den Stammesgebieten längs des Grabenrandes im Berg- und Hochland Südwest-Arabiens erhalten. Die hier gegebene jahrhundertealte Kontinuität tribaler Sozialverhältnisse bewahrte die alten, auf vorislamischen Traditionen beruhenden Elemente kalendarischer Wissens- und Vorstellungsformen gegenüber dem hier weniger intensiven und andersartigen Einfluß städtisch-islamischer Gelehrtentradition. Diese wies insbesondere in ihrer 1000-jährigen zayditischen Variante gegenüber tribalen Sozial- und Wissensformen eine relativ breite Bereitschaft zur Koexistenz auf.[212] Zugleich

scheint sie sich zu den von außen kommenden Entwicklungen der arabisch-islamischen mathematischen Astronomie sehr reserviert gezeigt zu haben.
Meine Befragungen angesehener Sāda-Gelehrter der Provinz Ṣaᶜda haben bislang keinerlei Hinweise auf zīğ-Berechnungen für die geographische Breite von Ṣaᶜda ergeben, während derartige Tabellen bereits seit etwa 1300 u.Z. durch Abū' l-ᶜUqūl für die meisten anderen jemenitischen Städte wie ᶜAdan, Taᶜizz, Zabīd, Ğibla oder Ṣanᶜā' dokumentiert sind.[213] Ebenso schreibt mir D.A. King, der etwa 100 mittelalterliche astronomische Manuskripte jemenitischer Herkunft gesichtet hat: "Sie haben mit Recht vermutet, daß es in den mir bekannten jemenitischen Handschriften keine sich auf Ṣaᶜda beziehenden Anmerkungen gibt." (1.2.88) Wenn auch al-Hamdānī's zīğ nicht erhalten ist, so ist diese Aussparung der zayditischen religiösen Metropole Ṣaᶜda, im Gegensatz zu allen anderen bedeutenden Städten des Jemen, doch sehr bemerkenswert. Dabei gilt es zu bedenken, daß diese Literaturgattung "tables for time-keeping by the sun and stars" beinhaltete, darunter auch Berechnungen für die tatsächlichen stellaren Auf- und Untergänge, die natürlich nicht an die phänomenologische Beobachtung der vielgestaltigen lokalen Horizonte gebunden und insofern supralokal sind.[214] Die konstatierte Abwesenheit einer derartigen Tradition für Ṣaᶜda und sein Umland dürfte also gleichzeitg ein verstärktes Beharren auf ortsgebundenen, lokalen und phänomenologischen, kurz: tribalen Beobachtungsformen schon im unmittelbaren, und umso mehr im "peripheren" Einflußbereich der Zaydīya anzeigen.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Episode aus dem jemenitischen Befreiungskrieg gegen die erste Türkenherrschaft in den ersten Jahrzehnten des 17. Jh. beachtenswert: Nach Siegen über die Türken ließ der zayditische Imām al-Qāsim der Große das türkische Beutegut sichten: "Among the booty captured from the Turks was an astrolabe; the imam had it broken to pieces", und zwar weil der Astrolab als Zeichen (nicht-zayditischer) Ungläubigkeit galt.[215]
Eine derartige, von einem Historiographen ausdrücklich festgehaltene offizielle "Verdammnis" dieses "wichtigsten Instruments der mittelalterlichen islamischen und westlichen Astronomie" noch im 17. Jh. durch den bedeutendsten zayditischen Imām der beginnenden Neuzeit kann gleichfalls als signifikant für die Haltung der Zaydīya in dieser Frage bewertet werden.

Zu den "Standardproblemen des mittelalterlichen Astronomen" im Jemen, wie im Islam, für welche Astrolaben wie auch zīğ-Handbücher neben vielen anderen Fragen auch herangezogen wurden, zählten Abhandlungen zur Astrologie und das Aufstellen von Horoskopen.[216] Die angedeutete, reservierte bis ablehnende

Haltung der Zaydīya zu zīğ und asṭurlāb dürfte sich also sowohl gegen astronomische wie auch gegen astrologische Aspekte von deren Verwendung gerichtet haben.[217]

Wenn sich diese Belege als stichhaltig erweisen, so liegt der orale und tribale Agrar- und Volkskalender der Munebbih an der äußersten, weitgehend unberührten Peripherie zweier Traditionen innerhalb der mittelalterlichen islamischen Gelehrtenastronomie des Jemen: Zum einen ist dies der Grenzbereich jener besser dokumentierten Astronomie der Rasūliden-Herrscher, zu deren Einflußbereich ja auch Abū ᶜAriš längere Zeit zählte,[218] mit ihrer stärkeren Öffnung für und Inkorporation von astronomischen Materialien und Einsichten aus anderen Teilen der islamischen Welt. Andererseits lag der Ğ. Munebbih auch an der Peripherie jener, nur erst durch Fragmente von al-Hamdānī schwach belegten astronomischen Tradition im Einflußbereich der Zaydīya, für welche sich die erwähnten Hinweise von eher konservativen Akzenten in diesem Wissensbereich ergeben haben. Wir haben darauf hingewiesen, daß die Geschichte der Munebbih diesen Stamm allmählich dem jemenitischen Hochland zugeführt hat. Die lange Zeit von "peripheren" und erst sehr spät "dezentralen" Beziehungen der Munebbih zur zayditischen Staatsmacht sowie der Fortbestand eines typischen tribalen Agrarkalenders bei diesem Stamm bis ins 20. Jh. zeigen an, daß die Munebbih auch im Bereich der gelehrten Astronomie nur peripheren Einflüssen ausgesetzt gewesen sind. Die "konservierende" Haltung der Zaydīya in diesem Bereich dürfte dies sogar noch erleichtert haben.

Darauf verweisen auch die spezifischen Eigenschaften dieses Kalenders und seiner beiden Teilsysteme: Die qirānāt werden in der relativ ältesten, beobachteten Fassung gerechnet. Unter den zehn verschiedenen Termini der anwā' sind fünf altertümliche Formen, unter den 16 beobachteten anwā'-Ereignissen sind nur sechs solcher von Stationsgestirnen, davon zweimal die der Plejaden. Zumindest teilweise könnten auch die manāzil-Termini in diesem und in anderen tribalen Kalendern des nördlichen Hochlandes selbst der vorislamischen anwā'-Tradition entstammen, in der ja ein Teil der späteren Stationsgestirne bereits als anwā' beobachtet wurden. Der hohe Anteil von nicht klassisch-arabischen Sternamen in der anwā'-Sequenz der Munebbih, wie am Stadd, am Šabūb, am Ḳalb und, unserer Hypothese zufolge auch die von am Ḳāma, verweisen darauf.

Damit gelangen wir zur Schlußfolgerung, daß die allgemeine Bereitschaft der Zaydīya zur Koexistenz mit den Stämmen und ihre eher konservative Haltung gegenüber den Entwicklungen der islamischen Astronomie, den Fortbestand alter, vorislamischer Kalendertraditionen in ihrem Einflußbereich und an dessen

Peripherie erlaubt haben dürften. Der Agrarkalender der Munebbih repräsentiert aus dieser Sicht zwei besonders altertümliche Beispiele dieser Tradition.
Wie E. Glaser vermutete, tritt der zweigeteilte Kalendertypus meist im Zusammenhang mit bestimmten ökologischen und sozialen Bedingungen auf.

Bei den Munebbih und den anderen Vergleichsgebieten haben sich die tribalen Kalender vor allem in jenen Gebieten erhalten, in denen Regenfeldbau und Flutbewässerung als agrarische Wasserzufuhr dominieren. Von der praktischen, ökonomisch-ökologischen Seite her ist die Orientierung auf den Niederschlag im Terrassen-Regenfeldbau sicher ein wichtiger und permanenter Anreiz zur gesellschaftlichen Bewahrung und Tradierung derjenigen gut sichtbaren Sterne, die jeder Haushalt der bäuerlich-tribalen Gemeinde seit altersher für diese Zwecke beobachtet hat.

Allerdings darf die ökologisch-ökonomische Komponente in ihrer Bedeutung nicht vulgärmaterialistisch überschätzt werden: Die Regionen der Sārāt und des Hochlandes, in denen der Regenfeldbau auf Terrassen dominiert, liegen entlang des Grabenrandes und sind daher zugleich auch die unzugänglichsten Stammesgebiete, die historisch besonders geringe Kontakte zur städtisch-staatlichen Kulturpolitik hatten. Zugleich ist gezeigt worden, daß der tribale Kalender im Umland von Ṣanᶜā' auch in solchen Stammesgebieten auftritt, die landwirtschaftlich nicht auf Regenfeldbau beruhen.
Regenfeldbau und Abgeschiedenheit scheinen die Bewahrung des tribalen Kalendertyps also zwar zu fördern, sie sind aber keine zwingenden Rahmenbedingungen dafür, wie sich im Umland von Ṣanᶜā' zeigte. Als entscheidende Rahmenbedingung hat sich vielmehr die tribale Sozialstruktur erwiesen, also die soziale Existenz bäuerlicher Stammesmitglieder als Träger dieser Wissens- und Vorstellungsform.
Daraus ergibt sich, daß die Existenz und Verbreitung des tribalen Kalendertyps von ökonomisch-ökologischen Faktoren mitbedingt, aber vor allem an soziale und mentale Gegebenheiten gebunden ist.

5. EPILOG: STERNENKALENDER, ZEITVERSTÄNDNIS UND TRIBALES WELTBILD

Der systematische regionale Vergleich hat ergeben, daß der Agrarkalender der Munebbih eine typische, tribale Konzeption aus Südwestarabien ist. Dieser Typus ist von den semi-tribalen und den gelehrten Formen eindeutig unterschieden worden, und zwar hinsichtlich der Überlieferungsform und Terminologie, der phänomenologischen Beobachtungsgrundlagen und des strukturellen Aufbaus. Auf dieser Grundlage ist eine kulturhistorische Hypothese über die Entwicklung derartiger Kalenderformen in Arabien vorgelegt worden.
Erstmals ist der empirische Nachweis dafür erbracht worden, daß bestimmte, von der literarischen, klassisch-arabischen Überlieferung abweichende südwestarabische Kalenderformen gebunden sind an tribale Sozialstrukturen.
Das empirische Ergebnis dieses regionalen Vergleichs erlaubt nun, zur Gesellschaft der Munebbih zurückzukehren. Wenn ihr Agrarkalender tatsächlich eine typisch tribale Konzeption ist, so ergibt sich die Frage, wie dieses kognitive Konstrukt in die Gesamtstruktur des tribalen Weltbildes eingebunden ist. Welchen Beitrag also leistet diese typische tribale Konzeption zum Weltbild der Munebbih? Diese Frage soll im vorliegenden Epilog untersucht werden. Dafür werden zunächst die im Agrarkalender enthaltenen zentralen Bedeutungsfelder zusammengestellt, rekapituliert und daraufhin in Bezug gesetzt zum Gesamtaufbau des tribalen Weltbildes. Dieses wird schließlich mit literarisch-gelehrten Entsprechungen kontrastiert.

Erinnern wir uns vorerst daran, daß die typisch tribale Kalenderkonzeption durch eine Gliederung in zwei "fragmentarische" Hälften gekennzeichnet ist. Jede dieser beiden fragmentarischen Hälften ist einer Jahresphase mit bestimmten Konnotationen zugeordnet.
Die tribale Kalenderkonzeption verbindet also bestimmte Vorstellungen von zeitlichen Abläufen mit bestimmten Konnotationen.
Erinnern wir uns weiters daran, daß unter diesen Konnotationen die Farbwerte Weiß und Schwarz (Hell und Dunkel) nicht nur in zeitlichen Abläufen, sondern auch in bestimmten Konzeptionen des Raumes eingetragen sind. Wir sind diesen Farbwerten bereits im Zusammenhang mit der Klassifikation des tribalen Territoriums begegnet.
Schon das bisher präsentierte Datenmaterial läßt daher erkennen: Diese tribale Kalenderform ist durchdrungen von Wertvorstellungen, die sich auch in Raum-Konzepten finden; die Kalenderform ist also integriert und eingebunden in umfassendere und übergeordnete Vorstellungen von der Welt und vom Menschen.

In die Hälfte der "weißen Sterne" fallen die alljährlichen, mit großer Regelmäßigkeit wiederkehrenden Monsunregen, auf welche die Aussaat des Grundnahrungsmittels Hirse abgestimmt ist. In der Hälfte der "dunklen Sterne" des Himmelsgewölbes sind die Winterregen schwächer und unregelmäßiger; die Erträge aus den entsprechenden Aussaaten sind wesentlich ungewisser.
Die "weiße" Hälfte der anwā ist daher mit den Bedeutungen von feucht, fruchtbar und sicher verbunden; die "schwarze" Hälfte der qirānāt ist hingegen auf die Bedeutung von trocken, gefährdet und unsicher bezogen.
Diese Konnotationen haben eine klare, pragmatische, praktisch überprüfbare Bedeutung im agroklimatischen Alltag der Munebbih.

Darüber hinaus sind diese Konnotationen aber umfassender. Sie schließen die pragmatische Alltagslogik mit ein, gehen aber darüber hinaus.

Wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt, ist Regen auch für die Munebbih - wie in der gesamten islamischen Welt - ein Geschenk Gottes (raḥma, wahbī), also ein Zeichen für Gottes Segen, baraka.[1] Die "weiße", feuchte, fruchtbare und sichere Jahreshälfte ist damit direkter dem göttlichen Prinzip der baraka, und der Hoffnung darauf, zugeordnet.

In der "dunklen" Jahreshälfte fürchten die Munebbih hingegen das ausgeprägtere und bösartigere Wirken der ǧinn - jener feinstofflichen, geistartigen Wesenheiten also, an die zu glauben der Koran vorschreibt, deren imaginäre Existenz aber im Volksglauben oft weit darüber hinausgeht.[2]

Der tribale Kalender verbindet also Erfahrungen des agroklimatischen Alltags mit metonymischen und metaphorischen Bedeutungen. Diese widersprechen der Alltagslogik überhaupt nicht, sie scheinen sie sogar zu bestätigen, und sie integrieren die gegensätzlichen Konnotationsreihen der fragmentarischen Hälften in das übergeordnete Weltbild.

Die beiden fragmentarischen Hälften des tribalen Sternenkalenders enthalten somit zwei Konnotationsreihen und diese bilden Gegensatzpaare. Diese Gegensätze umschließen Bewertungen, die sich bei den Munebbih nicht allein auf den Sternenkalender beziehen. Daher gilt es nun, die in dieser Arbeit bereits aufgezeigten Bewertungsformen zusammenzustellen. Tab. 19 faßt die nach der allgemeinen Formel A:b::B:a erörterten Gegensatzpaare für das tribale Siedlungsgebiet, die Hirsevarietäten und den Sternenkalender nochmals unter A und B zusammen.

Tabelle19: Zusammenfassung der zentralen Klassifikationsformen zu Siedlungsgebiet, Hirse und Sternenkalender

	A	B	
Tribaler Raum	al-ᶜUrr und Hauptkamm	Ğ. Munebbih (Rest)	
	(ᶜAliyīn)	(Šaᶜšaᶜ)	
	weiß	dunkel	a)
	oben	unten	b)
	günstig	ungünstig	c)
	kühl	warm	d)
	feucht	trocken	e)
Hirsevarietäten	weiß rot schwarz gelb		ax)
	oben	unten	b)
	besser	schlechter	c)
	kühl	warm	d)
	feucht	trocken	e)
Tribaler Sternenkalender	anwā'	qirānāt	
	weiß	dunkel	a)b)
	sicher	unsicher	c)
	warm	kühl	dy)
	feucht	trocken	e)

In der Klassifikation der Munebbih kann somit für die Sachbereiche des tribalen Raumes, der Hirsevarietäten und des tribalen Sternenkalenders eine allgemeine Druchdringung der identischen oder sinnverwandten Gegensatzpaare a) bis e) festgestellt werden. Allerdings ist diese Durchdringung nicht so harmonisch und einheitlich, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Es ist für jedes dieser drei Sachgebiete gezeigt worden, daß die Gegensätze a) bis e) dort jeweils konkret und anschaulich vorhanden sind. Der al-ᶜUrr ist tatsächlich "weiß", die qirānāt werden tatsächlich in der metereologisch "unsicheren" Zeit beobachtet. Auf dieser praktischen Grundlage aufbauend, sind manchen Gegensatzpaaren darüber hinausgehende, weiterführende Konnotationen zugeordnet. Zunächst ist die Zuordnung der Gegensatzpaare also aus jedem der drei Sachgebiete selbst heraus verständlich und erklärbar. Die Qualitäten der Hirsevarietäten sind zusätzlich noch durch die des tribalen Raumes und des Agrarkalenders mitbeeinflußt: Die weiße Hirse etwa gedeiht in feuchteren, höheren Lagen (oben) und Jahren (kühl, feucht); die Konnotationen der Hirsevarietäten umfassen daher auch Aspekte des Raumes und der Zeit, neben den eigenen farblichen und

qualitativen Eigenschaften. Bei diesen ergibt sich ferner durch die Existenz der roten und gelben Varietäten die Abweichung ax) vom allgemeinen Schema.

Zwei weitere Abweichungen treten im Sachbereich des Sternenkalenders selbst auf. Hier ist in "weiß/dunkel", a)b), nur im übertragenen Sinn auch "oben/unten" enthalten, insoferne die "weißen Sterne" die positiv besetzte Zeit der Feste und die qirānāt die Zeit der Gefahren markieren. (In optischer Hinsicht ist "oben/-unten" dem Paar a)b) hingegen umgekehrt zugeordnet, der Horizont ist gegenüber dem Himmelsgewölbe "unten".) Schließlich ist das Gegensatzpaar d)y) gegenüber d) invers - die anwā' liegen in der warmen, die qirān in der kühlen Jahreshälfte, während in den beiden anderen Sachbereichen A "kühl" und B "warm" zugeordnet sind.

Für die untersuchten Teilbereiche tribaler Raum- und Zeitvorstellungen stellen wir daher zwar weitgehende Analogien in der Verwendung der gegensätzlichen Begriffspaare a) bis e) fest; allerdings kommt diese Analogie nicht ohne sachbezogene Ergänzungen, Einschränkungen und Inversionen aus. Die Verwendung der aufgezeigten analogen Klassifikationsformen in gesellschaftlichen Teilbereichen ist also jeweils praxisbezogen modifiziert.[3] Nur auf Grundlage dieser Sachbezogenheit sind auch weitergehende Bedeutungsinhalte etabliert: Der al-ᶜUrr ist tatsächlich "weiß" und "oben", und er ist es auch im metonymischen Sinn als Ort des Stieropfers am Gipfelplateau. Die qirānāt sind tatsächlich am "dunklen" Himmelsgewölbe zu beobachten, und sie sind auch im metonymischen Sinn dunkel und gefährlich.

Die Klassifikation mit Gegensatzpaaren setzt sich folglich nicht über die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften der Phänomene hinweg oder negiert diese, sondern sie baut vielmehr darauf auf, knüpft daran an und weitet sie metonymisch und metaphorisch aus. Es muß nochmals betont werden, daß hier nur Teilbereiche tribaler Raum- und Zeitvorstellungen untersucht worden sind, allerdings solche Teilbereiche, die über das tribale Siedlungsgebiet und das Agrarjahr am engsten mit der wirtschaftlichen und sozialen Grundlage der Stammesgesellschaft verbunden sind. In diesen wichtigen Teilbereichen erweist sich die analoge, metonymische und metaphorische Verwendung von Gegensatzpaaren als ein typisches Merkmal der tribalen Klassifikation. Insofern verweisen diese tribalen Teilkonzepte von Raum und Zeit sowie die darin eingebundene Klassifikation der Hirse auf das, was C. Lévi-Strauss das analoge oder "wilde" Denken genannt hat.[4]

Bei den in Tab. 19 enthaltenen Gegensatzpaaren lassen sich zwei Arten von Gegensätzen unterschieden, nämlich

- Gegensätze mit vornehmlich vertikaler, hierarchischer Konnotation und
- Gegensätze mit vorwiegend horizontaler, balancierter Konnotation.

Zu den Gegensätzen mit vorwiegend vertikaler, hierarchischer Konnotation zähle ich die Paare a), b) und c). Davon haben c) (also: günstig/ungünstig; besser/schlechter; sicher/unsicher) vorwiegend praktischen, agroklimatischen Bezug. Die Paare b) (oben/unten) haben praktisch-räumlichen Bezug, der im Fall des al-ᶜUrr um den Sinngehalt der istiġāṯa erweitert ist. Diese findet meist am Gipfelplateau mit der Bitte um baraka ihren Abschluß.
Die Paare a) (also: weiß/schwarz; hell/dunkel) schließlich haben einerseits durchwegs auch einen praktisch-farblichen Bezug, der als solcher nicht hierarchisch ist. Andererseits umfassen nur diese Paare allesamt auch darüber hinausgehende, vertikale Bedeutungsinhalte - die kulinarischen Qualitäten der Hirse, die Orte der jinn und der Opferhandlung, die Zeiten des Unheils und der Geschütztheit. Hier also werden "weiße" und "schwarze" Detailbereiche in umfassendere Kategorien von "Weiß" und "Schwarz" im religiösen, moralischen und rechtlichen Sinn integriert. Nicht nur bei den Munebbih kommt "weiß" und "schwarz" elementare Bedeutung zu, wo man etwa "bīẓān" (wörtlich: ihr seid Weiße) für "Danke" sagt, sondern in vielfältigen und differierenden Formen im gesamten jemenitischen Hochland und darüber hinaus.[5]

Als zweite Art von Gegensätzen in Tab. 19 haben wir jene mit vorwiegend horizontaler, balancierter Konnotation unterschieden. Es handelt sich um die Paare d) und e), kühl/warm und feucht/trocken. Im Rahmen des Sternenkalenders haben diese Begriffspaare bei den Munebbih explizit praktisch-klimatische Bedeutung im Hinblick auf Temperatur und Niederschlag. Die hierarchischen Bezüge ergeben sich hier aus der räumlichen Bevorzugung der oberen Lage mit größerem Niederschlag und gemäßigteren Temperaturen. In zeitlicher Hinsicht ist allerdings jedes Extrem ungünstig, ein Zuviel an Hitze oder an Dürre ebenso wie ein Zuviel an Kälte und Niederschlag im Agrarjahr. Praktisch und in der einheimischen Auffassung ist hier die Balance entscheidender. In der istiġāṯa wird letztlich um Wiederherstellung eines Zustandes der Ausgewogenheit gefleht, und auch im diskutierten Jahresmodell des Agrarzyklus kommt die Balance als Erwartungshaltung zum Ausdruck.

Die Begriffspaare kühl/warm und feucht/trocken werden aber zugleich auch bei den Munebbih für ihre spezifische Speisebewertung angewandt, die wir in einer eigenen Arbeit gesondert behandelt haben und daher nur am Rande berühren.[6] In dieser breit gefächerten Skala gilt die Alltagsnahrung, wie Hirse und Hülsenfrüchte, als "kalt", die meisten Ingredienzien von Fest- und Opfermählern, wie Stierfleisch, sind hingegen "heiß". Diese Bewertungen sind vereinfachte Ableitungen der Galenischen Humoraltheorie und haben daher nichts mit der tatsächlichen Temperatur der kredenzten Speisen zu tun. Die arabische Rezeption der Galenischen Theorie geht auf die ersten islamischen Jahrhunderte zurück und bezieht auch im Jemen die Begriffspaare heiß/kalt und trocken/feucht auf Feuer, Luft, Wasser und Erde sowie auf Blut, Galle, Schleim und schwarze Galle.[7]

In unserem Zusammenhang ist nun wichtig, daß rund um die Begriffspaare warm/kalt und trocken/feucht vereinfachte und abgeleitete Elemente der Galenischen Humoraltheorie bei den Munebbih zwar in volksmedizinischer und daher auch in kulinarischer Hinsicht angewendet werden, aber nicht in Bezug auf den Sternenkalender. Obwohl also die in islamischer Zeit rezipierten Galenischen Konzepte bei den Munebbih eine gewisse Verbreitung haben, erstreckt sich diese nicht auf den tribalen Kalender. Auch dies belegt m.E. seine noch nicht intensiv überformte Herkunft aus einer älteren vorislamischen Periode der Kulturgeschichte.

Damit können die mit dem tribalen Sternenkalender der Munebbih assoziierten, wesentlichsten Begriffspaare qualifiziert werden. Sicher/unsicher, warm/kühl und feucht/trocken haben hier vorwiegend praktische, agroklimatische Bedeutung. Warm/kühl und feucht/trocken sind dabei von den sprachlich gleichlautenden Galenischen Konzepten nicht überformt. Weiß/dunkel hat einerseits phänomenologisch-himmelskundliche Bezüge und ist zugleich eingebunden in die übergreifende, vertikale Sicht von Recht, Moral und Übernatürlichem. Diese heutige vertikale Einordnung der beiden Jahreshälften ist selbst nicht als zeitlos-statische Gegebenheit anzusehen, sondern Produkt einer historischen Entwicklung, die wir hypothetisch auf eine kulturhistorische Überlagerung der älteren qirân-Sequenz durch die jüngere anwâ'-Rechnung zurückgeführt haben.
Damit ist der Agrarkalender der Munebbih als eine (von mehreren) zeitlichen Koordinaten identifiziert, die zusammen mit bestimmten räumlichen Koordinaten in das tribale Weltbild integriert sind.

Diese Integration läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:
Der Agrarkalender ist jene typisch tribale Zeitvorstellung, die sich primär auf agrarische Fruchtbarkeit im positiven und negativen Sinne bezieht, also auf die Ackerböden der tribalen Untergruppen und Haushalte. Dementsprechend variiert seine Ausformung je nach lokalen Erfordernissen und Sehungsbögen.
Der Agrarkalender bezieht sich also auf tribales "Land" im Sinn von Ackerland.
Der Agrarkalender bezieht sich jedoch nicht auf kollektives "Land" im Sinn von tribalem Territorium in seiner Gesamtheit.
Die spezifische Zeitkonzeption des Agrarkalenders ist also einer bestimmten Subkonzeption von "Raum" verbunden, nämlich dem Agrarland der einzelnen. Der kollektive Raum des tribalen Territoriums hat hingegen seine eigene zeitliche Dimension - nämlich die genealogische Einordnung des Stammesganzen. "Munebbih b. Furūḍ b. Ḥawlān b. ʿAmir" ist eine genealogische Verbindung, welche das Stammesganze betrifft. Dieses soziale Ganze hat seinen Raum, das tribale Territorium in seinen Grenzen, und es hat seine Zeit, nämlich die Begründung der Gegenwart durch die Herleitung von Status aus der genealogischen Vergangenheit.

Der Agrarkalender existiert nicht in irgendeiner übergeordneten, modifizierten Form jenseits des einzelnen Bauernhaushaltes - außer in der Niederschrift des Ethnologen.
Davon abgesehen, läßt sich das Gemeinsame an den vielfältigen Anwendungsformen des Agrarkalenders der Munebbih nur durch die wissenschaftliche Analyse erarbeiten, aber es existiert nicht per se.

Sehr wohl aber existiert per se jene andere zeitliche Konzeption, die mit dem kollektiven Stammesterritorium verbunden ist, nämlich die tribale Genealogie: Sie ist im Bewußtsein der Stammesmitglieder im Prinzip in gleichlautender Form verankert.

Zweierlei Zeitvorstellungen sind also mit zweierlei Raumvorstellungen verbunden. Das einzelne Bauernland ist mit dem Agrarkalender assoziiert, das kollektive Stammesland mit der tribalen Genealogie. Diese beiden Raum/-Zeit-Verbindungen stehen im tribalen Weltbild nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sie sind miteinander hierarchisch verbunden durch das Konzept der Ehre.[8]

Wie im 2. Kapitel bereits erwähnt, hat das einzelne Stammesmitglied der Munebbih nur Ehre, insofern es eben Mitglied des Gesamtstammes ist. Das

Agrarland ist Attribut der Ehre des einzelnen und unter die Schutz- und Beistandsverpflichtungen der Ehre subsumiert.

Voraussetzung dafür ist, daß der einzelne überhaupt Stammesmitglied ist, im Prinzip also durch Geburt, selten durch Aufnahme. Die Existenz des tribalen Ganzen ist Voraussetzung für die Ehre des einzelnen. Ohne Zugehörigkeit zum Gesamtstamm hätte der einzelne keinen tribalen Status und daher keinen Anspruch auf Ehre.
Die Ehre des Gesamtstammes ist daher die übergeordnete, existentielle Voraussetzung für die Ehre des einzelnen. Die Ehre des Gesamtstammes ist grundlegend definiert durch die genealogische Einordnung in die Föderation und durch deren Bezug zum tribalen Territorium.
Im Rahmen des tribalen Weltbildes ist die kollektive Ehre des Gesamtstammes folglich das übergeordnete Konzept, dem die genealogische Zeitvorstellung und die territoriale Raumvorstellung des Gesamtstammes zugeordnet sind.
Demgegenüber untergeordnet ist das Konzept der individuellen Ehre des einzelnen Stammesmitgliedes, dem die räumliche Vorstellung von einzelnem Agrarland und die zeitliche des Agrarkalenders entsprechen. Und in dieser Hierarchie sind letztlich auch die Farbwerte schwarz und weiß verankert: **Der einzelne kann Ehre haben (weiß) oder sie verlieren (schwarz). Die Ehre des Gesamtstammes ist dagegen nahezu unantastbar. Daher sind die Farbwerte schwarz und weiß zwar den "einzelnen" agrarischen Raum- und Zeitkonzeptionen eingetragen, nicht aber den kollektiven des Gesamtstammes.**

Zugleich sind damit die Kernelemente einer Hierarchie von Zeitvorstellungen freigelegt, die in Weltbild, Ritual und Alltag der tribalen Gesellschaft existiert.

An der Spitze der Hierarchie steht gemäß dem gläubigen Selbstverständnis der Muslimische Kalender und das Islamische Zeitverständnis, das in dieser tribalen Gemeinschaft allerdings mit seinen schriftlichen Traditionen nur lose verankert ist.

Die großen Islamischen Rituale des Mondjahres sind freilich bekannt und zumindest verbal anerkannt. Peripher war bis zum Beginn des nordjemenitischen Bürgerkrieges auch das dynastisch-historiographische Verständnis von Zeit als Geschichte der legitimen Herrschaft der Sāda und Imāme in der Stammesgesellschaft bekannt. Insofern die Munebbih fallweise in ihren intertribalen Beziehungen die Interventionen der Sāda und Imāme akzeptierten, waren sie von diesem Zeitverständnis mitbetroffen.[9]

Dieses dynastisch-historiographische Verständnis von Zeit als Geschichte der legitimen Herrschaft bezog sich seinerseits auf das muslimische Zeitverständnis, war davon abgeleitet und diesem untergeordnet. Das explizierte und detaillierte genealogische Selbstverständnis der Banū ᶜAwfān als Häuptlingslinie stellt eine lokale Parallele dazu dar.

Islamischer Ritualkalender und dynastisch-historiographische Herrschafts-Geschichte repräsentieren also die beiden höchsten und zugleich abstraktesten Ebenen der Hierarchie von Zeiten im tribalen Weltbild.
Die genealogische Zeit des Gesamtstammes und der Agrarkalender der Einzelmitglieder sind die beiden niedrigeren und konkreteren Ebenen innerhalb derselben Hierarchie. Zwischen diesen beiden konkreten Ebenen nimmt die Lebenszeit als Abfolge von rites des passage eine Mittlerstellung ein, ohne daß hier näher darauf eingegangen werden kann. Schließlich halte ich - auch wenn man darüber geteilter Meinung sein mag - das Zeitverständnis der sieben Wochentage und der Wochenmarktzyklen für eine eigenständige Ebene, nämlich die "unterste" und konkreteste, welche zumindest logisch die Vierteilung der Anzahl von Mondnächten zur Voraussetzung hat.[10]

Das tribale Weltbild beinhaltet diese hierarchische Pluralität und Heterogenität von Zeitvorstellungen. Sie sind eingebunden in eine Reihenfolge und Rangordnung von Prioritäten und Wertvorstellungen. Dieses geordnete "Übereinander" und "Untereinander" im Weltbild, und daher im Selbstverständnis der Beteiligten, erscheint als chaotisches "Nebeneinander" und "Durcheinander" im Alltag - und zwar für den Außenstehenden, für mich als Ethnologen etwa.
Für die Beteiligten selbst ist die Hierarchie im Weltbild hingegen eine selbstverständliche Pluralität von Kontexten der tribalen Praxis in Alltag und Ritualen.

Die aufgezeigte Hierarchie von Zeitvorstellungen hat ihre jeweiligen, mehr oder minder spezifischen sozialen Kontexte und Anwendungsbereiche. Der obersten Ebene entspricht die seltene Befolgung von Islamischen Feiertagen und Ritualen (vor allem des ᶜĪd al-Kabīr); der Ebene darunter die Akzeptanz der Sāda in intertribalen Konflikten. Die tribale Zeit der Genealogie entspricht den Kontexten von kollektiver Ehre und von sozialem Status. Die Zeit der Agrarkalender entspricht dem Kontext von Subsistenzaktivitäten und von bestimmten tribalen Ritualen (istiġāṯa); die Zeit der Wochentage ist letztlich dem Kontext des Tausches und des "kleinen Alltags" (gestern, heute, morgen) zugeordnet.

Damit liefert die hierarchische Pluralität von Zeiten im Weltbild ein vielfältiges Register für die Kontexte des sozialen Handelns.
Dieses Register ist durch unterschiedliche Akzente von Konkretheit, von Schriftlichkeit und von Ritualisierung gekennzeichnet. Die beiden obersten Ebenen des Registers (Islamischer Kalender und historiographisch-dynastisches Verständnis) sind im Prinzip für die gesamte Islamische Welt, beziehungsweise für ganz Südwestarabien (vor dem 20. Jh.) verbindlich; sie sind überlokal und vor allem schriftlich fixiert. Ihre Kontexte treten relativ selten auf und dann zumeist in ritualisierter Form. Die nächsten beiden Ebenen (genealogische Zeit des Stammes und Agrarkalender) sind regional verbunden mit der Genealogie der Föderation und der Hochlandstämme (welche sich teilweise auf Schriftdokumente beruft) und schließlich für wenige dieser Hochlandstämme gültig in Form typisch-tribaler, oral vermittelter Agrarkalender. Der "kleine Alltag" der sieben Wochentage schließlich ist vordergründig völlig profan und lokal konzipiert - letztlich ist er aber subsumiert unter den Mondmonat des Islamischen Kalenders.

Diese Hierarchie und Pluralität der tribalen Zeitvorstellungen ist Teil des Weltbildes der Munebbih und verbindet sie zugleich mit anderen tribalen Gesellschaften der Region.[11]

Diese hierarchische, heterogene, fragmentarische und kontextorientierte Anordnung der tribalen Zeitvorstellungen hat wenige Gemeinsamkeiten mit jenen Vorstellungen, welche die Gelehrtenkultur des städtischen Lebens hervorgebracht hat.

Um zu demonstrieren, wie beschränkt ein Verständnis von Kulturgeschichte ohne die Einsichten der Ethnologie wäre, genügt ein abschließender Vergleich. Der tribale Agrarkalender soll (in einer künstlichen, synoptischen Zusammenfassung) einer astronomischen Konzeption von gelehrtem Kalender des jemenitischen Mittelalters gegenübergestellt werden. (Diagramm 10)

Das astronomische Modell baut auf al-Hamdānī's Buch von den beiden Edelmetallen Gold und Silber auf;[12] die Darstellung von Toll entspricht im wesentlichen auch den in anderen Schriften von al-Hamdānī geäußerten Auffassungen, wo aber zusätzlich noch auf das System der 28 manāzil zurückgegriffen wird.
Das Modell des tribalen Sternenkalenders baut auf den Untersuchungen bei den Munebbih auf, die kreisförmige Darstellung lehnt sich aber für Vergleichszwecke

an jene bei Toll an und wird von den Munebbih selbst nicht in dieser Form benutzt.

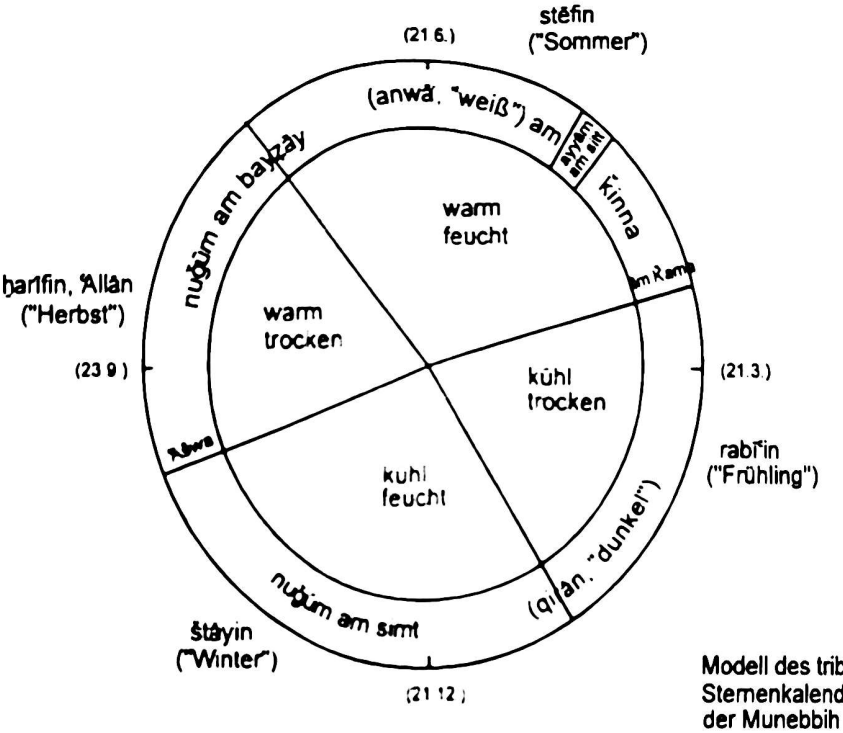
Diese Gegenüberstellung belegt grundlegende Unterschiede zwischen beiden Modellen im Bereich 1. der himmelskundlichen Beobachtungsgrundlage, 2. der Jahreseinteilung und 3. der qualitativen Bewertung der Zeitabschnitte.

1. Himmelskundliche Beobachtungsgrundlage
   Bei al-Hamdānī: die 12 Tierkreisbilder, einige Planeten und (in anderen Schriften) die 28 Stationsgestirne jeweils als eigene ganzjährige Systeme.
   Im tribalen Sternenkalender: anwā' (Auf- und Untergänge von Sternen und Sterngruppen) und qirānāt (Vorübergänge des Mondes an den Plejaden) als komplementäre, nicht ganzjährige Teilsysteme.
2. Jahreseinteilung
   Bei al-Hamdānī: (regelmäßige) Aufteilung in vier gleich lange Jahreszeiten entsprechend dem nordarabisch-mediterranen Ablauf, basierend auf dem antiken Modell und eingebunden in die Beobachtung von Equinoktien und Solstitien.[13]
   Im tribalen Sternenkalender: (unregelmäßige) Aufteilung in vier ungleich lange Jahreszeiten, zu zwei Jahreshälften, entsprechend den lokalen und südarabisch-regionalen Klimaverhältnissen: Die Monsunregen fallen in die Jahreszeit "Sommer", die dem "Frühling" bei al-Hamdānī entspricht.
3. Qualitative Bewertung
   Bei al-Hamdānī: Einbindung der Jahreszeiten, Tierkreiszeichen und Planetenbeobachtungen in die Galenische Humoraltheorie.
   Im tribalen Sternenkalender: Einbindung der Jahreshälften in praktisch-klimatische Bewertungen und in die tribale Metonymie und Metaphorik von "Weiß" und "Schwarz".

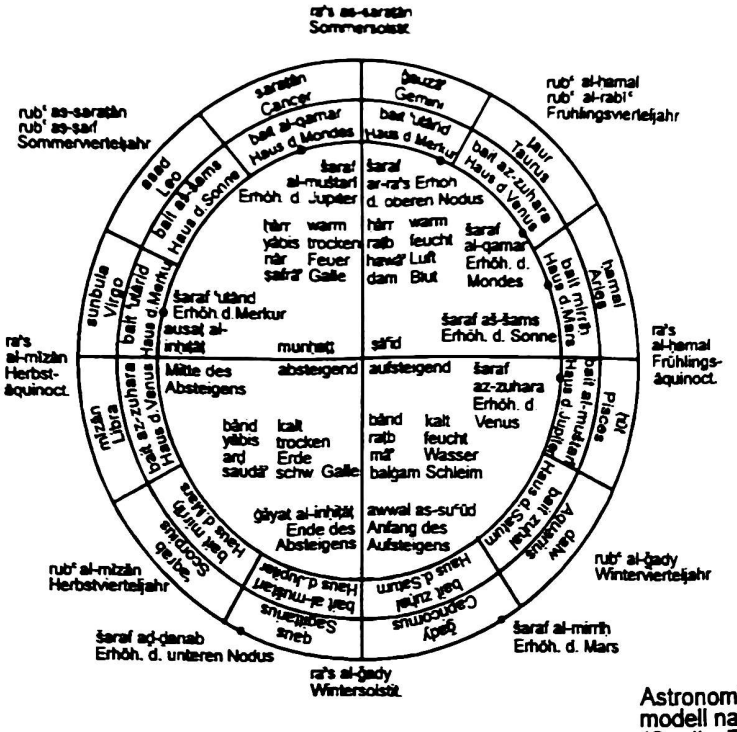
In praktisch jeder wesentlichen Hinsicht unterscheiden sich das tribale und das Gelehrtenmodell voneinander. Das tribale Modell ist auf lokale und regionale Bedürfnisse hin orientiert, es arbeitet mit praktischen Erfahrungen und Analogien, ist anschaulich, einfach, unregelmäßig und fragmentarisch. Das Gelehrtenmodell orientiert sich hingegen an überlokalen Traditionen, es ist komplex, regelmäßig, systematisch und abstrakter. Das gelehrte Jahresmodell ist in übergreifenden (Galenischen und astronomischen) Theorien verankert und damit die Ausformung eines Erklärungsanspruches, der hinter den Alltagserfahrungen, und teilweise im Gegensatz zu diesen, nach tieferliegenden, "letzten" Ursachen sucht. Im tribalen Modell dominiert das "so - wie" des analogen Denkens. Im Ge-

lehrtenmodell hingegen dominiert ein "Warum - weil", das hinter den Erscheinungen sucht und Theologie und Wissenschaft nicht ruhen läßt.

Diagramm 8: Tribales und gelehrtes Jahresmodell



Modell des tribalen Sternenkalenders der Munebbih



Astronomisches Jahresmodell nach al-Hamdānī (Quelle: Toll 1968:23)

6. ZUSAMMENFASSUNG, HYPOTHESEN UND SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die vorliegenden Untersuchungsergebnisse erlauben ethnographische und kulturhistorische Schlußfolgerungen für Südwestarabien sowie Schlußfolgerungen im Hinblick auf die ethnologische Theorienbildung.

6.1. Ethnographische und kulturhistorische Zusammenfassung

Für die kontextuelle und vergleichende Analyse eines tribalen südwestarabischen Sternenkalenders hat sich das Stammesgebiet der Munebbih in mehrerer Hinsicht als besonders geeignet erwiesen. Die agroklimatische Exponiertheit dieses Bergmassivs ermöglicht die traditionelle Dominanz von reinem Regenfeldbau, was wiederum eine entsprechend weitgestreute und fest verankerte soziale Orientierung auf den Agrarkalender bedingt. Die Unzugänglichkeit des Gebietes und die nur losen, über längere Geschichtsperioden hinweg peripheren Beziehungen der traditionellen Kleinstaaten der Region zu den Munebbih haben ein geringeres Ausmaß äußerer Einflüsse und ein intensiveres Fortleben lokaler Traditionen erleichtert. Soziale Träger des Wissens um den agrarischen Sternenkalender sind hier die bäuerlichen Produzenten selbst, also die Mehrheit der Stammesmitglieder. Nur die beiden tribalen Minderheiten der Vollnomaden und der von der Produktion entbundenen Angehörigen der Häuptlingslinie sind davon ausgenommen. Der letztgenannte Umstand belegt ethnosoziologische Faktoren, welche die "Abwesenheit", also die Nicht-Existenz ausführlicherer Erwähnungen volksastronomischer Kalender in der mittelalterlichen jemenitischen Literatur mitbedingt haben dürften. Die von der Islamwissenschaft im Jemen seit längerem konstatierte, relative Getrenntheit und Abgehobenheit von Volksastronomie und wissenschaftlicher astronomischer Literatur wurde durch die vorliegende ethnologische Arbeit somit, ausgehend von den inhaltlichen und sozialen Gegebenheiten der Volksastronomie, bestätigt.

Diese Gegebenheiten stellen sich bei den Munebbih als gesellschaftliches, nur oral tradiertes Wissen um den tribalen Sternenkalender dar. Er setzt sich aus den Hälften der "weißen Sterne" und den "Sternen des Himmelgewölbes" zusammen, die mit den beiden jährlichen Getreideanbauperioden korrespondieren und dafür die entscheidende zeitliche Orientierungshilfe und das aide mémoire abgeben.

Der Halbjahreskalender der "weißen Sterne" beruht auf der lokalen Beobachtung einer anwa'-Sequenz und gibt kürzere (etwa 2-wöchige) Zeitabstände vor, die zugleich mit der intensiveren Abfolge von Arbeitsgängen im Hirse- und Hülsenfruchtanbau übereinstimmen. Die terminologischen und identifikatorischen Eigenschaften dieser anwā'-Sequenz weichen vom System der manāzil ab und verweisen auf ältere Traditionen.

Der Halbjahreszyklus der "Sterne des Himmelsgewölbes" beruht auf dem qirān-System, der Beobachtung und Zählung der monatlichen Vorübergänge des Mondes an den Plejaden. Er gibt längere (etwa 4-wöchige) Zeitabstände vor, die mit der geringeren Arbeitsintensität im traditionellen Weizen-, Emmer- oder Gerstenanbau korrespondieren.

Der primäre Anwendungsbereich des Sternenkalenders der Munebbih liegt also im Getreideanbau, dem wirtschaftlichen Fundament der tribalen Gesellschaftsordnung. Insofern ist dieses Wissen auch ein kognitiver, ideeller Bestandteil der lokalen Produktionstechniken.

In dieser Hinsicht liegt aus Südwestarabien einiges ethnographisches Vergleichsmaterial vor, das zum ersten räumlichen Vergleich dieser Art herangezogen worden ist. Dieser Vergleich hat die weite Verbreitung zweigeteilter anwā'- und qirān-Kalender im südwestarabischen Hochland zwischen aṭ-Ṭā'if und Ṣanᶜā' nachgewiesen sowie überformte anwā'-Teile im heutigen Südjemen. Da sich dieses Verbreitungsgebiet weitgehend mit dem Siedlungsgebiet der Hochlandstämme deckt, ist diese zweigeteilte, komplementäre Form als "tribaler Kalendertyp" qualifizierbar, bei dem anwā'-Zyklus und Hirseanbauperiode durchgängig korrespondieren.

Davon ist das System der manāzil oder der Stationsgestirne zu unterschieden, für welches die vorhandenen Daten in Südwestarabien eine primäre Verbreitung als Agrarkalender in den Küstengebieten entlang des Roten Meeres anzeigen. Auf Grund der Überlieferungsform, der inneren Merkmale und des damit einhergehenden sozialen Kontextes kann das System der Stationsgestirne hier als "Gelehrtenkalender" beurteilt werden. In den städtischen oder stadtnahen Gebieten des Hochlandes existieren schließlich semitribale Mischformen zwischen tribalem Typ und Gelehrtenkalender, aus denen das qirān-Element eliminiert ist.

Der Sternenkalender der Munebbih erweist sich auf Grund dieses Vergleiches als typische tribale Form des südwestarabischen Hochlandes. In seiner Termi-

nologie enthält die anwā'-Sequenz typisch jemenitische, einige auch im südlichen Ḥiǧāz und im übrigen Arabien auftretende, sowie lokalspezifische Elemente. Die qirān-Sequenz tritt bei den Munebbih in der relativ ältesten Verbreitungsform auf.

Diese Agrarkalender sind mit der traditonellen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung der südwestarabischen Hochlandstämme engstens verbunden, was zugleich die Bedingungen und Ursachen des kontinuierlichen Fortbestehens dieses tribalen Typs von Sternenkalender verdeutlicht. Diesem wichtigen tribalen Zeitkonzept sind bei den Munebbih Bewertungen zugeschrieben, die sich in modifizierter, aber analoger Form auch in der Klassifikation des tribalen Raumes wiederfinden. Diese Bewertungen in balancierten und hierarchischen Gegensätzen sind praktisch-empirisch und metonymisch-metaphorisch und differieren ebenso wie der gesamte Sternenkalender der Munebbih wesentlich vom städtisch-astronomischen, überlokalen und komplexen Jahresmodell der mittelalterlichen Literatur des Jemen.

In Südwestarabien kann also für die islamische Zeit von einer kontinuierlichen, relativ abgehobenen Koexistenz der vorwiegend oral überlieferten, tribalen Astronomie im ländlichen Raum und der vorwiegend schriftlich überlieferten, gelehrten Astronomie im städtischen Raum ausgegangen werden, der hier auch die manāzil zuzurechnen sind. Die wechselseitigen Beeinflussungen dieser beiden Traditionen sind vorhanden, erscheinen aber gegenüber der jeweiligen Eigenständigkeit insgesamt von untergeordneter Bedeutung zu sein. In die tribale Astronomie dringen die literarischen Einflüsse leichter in stadtnahen Gebieten und dort ein, wo der bäuerliche Agrarkalender Aufgabenbereich einzelner Spezialisten ("Zähler") ist und nicht auf gesellschaftlichem Wissen beruht. Die semitribalen Kalender des Hochlandes sind also Produkt derartiger Kontakte und, entsprechend den bisher bekannt gewordenen Zeugnissen (frühestens aus dem 18. Jh.), als relativ spät entstandene Mischformen zwischen beiden Traditionen zu beurteilen.

Im tribalen Kalender zeigt sich am Beispiel der Munebbih eine wesentlich geringere, marginale Beeinflussung durch die gelehrte Astronomie. Das vorherrschende gesellschaftliche Wissen um den tribalen Sternenkalender weicht hingegen in allen wesentlichen Bereichen von der gelehrten Astronomie ab, was im traditionellen zayditischen Einflußbereich besonders ausgeprägt ist. Dies dürfte mit der reservierten Haltung der Zaydīya gegenüber einigen Aspekten der isla-

mischen Astronomie ebenso zusammenhängen wie mit ihrer historischen Bereitschaft zur Koexistenz mit den Hochlandstämmen.
Die Hypothese, daß einer der Hauptbestandteile des tribalen Kalenders, die anwā'-Sequenz, auf jüngere lokale Substitutionen der älteren Stationsgestirns-Beobachtung aus islamischer Zeit zurückginge, ist überprüft und verworfen worden. Die tribale anwā'-Sequenz beobachtet mehrheitlich keine Stationsgestirne und hat fragmentarischen, nicht auf das Gesamtjahr bezogenen Charakter. Überdies enthält sie bei den Munebbih zur Hälfte altertümliche Sternnamen, teilweise mit altsüdarabischem Bezug. In Gliederung und Terminologie ergibt sich somit eine weitgehende Übereinstimmung zwischen der ethnologisch erhobenen tribalen anwā'-Sequenz und dem islamwissenschaftlichen Befund über frühe anwā'-Traditionen auf der arabischen Halbinsel aus vorislamischer Zeit, vor der Herausbildung der manāzil. Die tribalen anwā' können somit kulturhistorisch der Tradition dieser vorislamischen, endogen-arabischen anwā'-Beobachtung zugeordnet werden, welche in die manāzil dann teilweise Eingang fand.

Während also im Hinblick auf das kulturhistorische Alter der tribalen anwā'-Sequenz eine bestehende und vorherrschende wissenschaftliche Lehrmeinung bestätigt und untermauert werden konnte, muß bezüglich der noch kaum dokumentierten qirān-Sequenz verstärkt auf ethnologische Indizien zurückgegriffen werden. Folgende Belege stützen die Hypothese ab, nach der die qirān-Sequenz auf eine noch ältere Tradition zurückreicht als die anwā':

1. am Kāma ist ein alter, in der arabischen Literatur kaum belegter, semitischer Name der Plejaden, des Signifikans dieses Kalenderteiles, mit Entsprechungen im Akkadischen, Altäthiopischen, Hebräischen und Aramäischen.
2. Das für diesen Kalenderteil erforderliche himmelskundliche Wissen ist im Vergleich zum kognitiven Gehalt der anwā' von wesentlich geringerer Komplexität.
3. Die qirān-Sequenz ist eingebunden in agrarische Produktionstechniken von wesentlich geringerer landwirtschaftlicher Intensität als der mit den anwā' verbundene Hirsezyklus.
4. Innerhalb seines großen räumlichen Verbreitungsgebietes im tribalen Südwestarabien existiert der qirān-Kalender in drei Fassungen, von denen die älteste nur in wenigen entlegenen tribalen Rückzugsgebieten existiert, während die jüngste vereinzelt in städtischen Almanachen auftritt; ansonsten ist der qirān-Kalender aber in Stadtnähe verschwunden. Zukünftige Forschungen werden überdies zu überprüfen haben, inwieweit der qirān-Kalender mit

den wichtigen Mondkalendern der alten semitisch-sprachigen Kulturen in Beziehung steht.

Die Hypothese vom größeren Alter des qirān-Kalenders erklärt das heutige, hierarchische Verhältnis der Konnotationen von anwā' und qirānāt zueinander durch eine kulturgeschichtliche Überlagerung. Auf den altsüdarabischen Hintergrund beider Kalendertraditionen verweist ferner die istiġāṯa. Dieses Ritual ist bereits für Altsüdarabien nachgewiesen. Bei den Munebbih ist es in beide Kalenderteile eingebunden und weist mehrere terminologische und sachliche Bezüge zur vorislamischen Zeit auf.

Damit läßt sich die tribale anwā'-Sequenz mit größerer Sicherheit auf die vorislamische anwā'-Tradition zurückführen, die mit bäuerlichen Kalendern im Einflußbereich Altsüdarabiens in Beziehung gestanden sein dürfte. Die qirān-Sequenz kann hypothetisch auf stärkere äußere semitische Einflüsse und auf die postneolithische, prä- und frühstaatliche Bronze-Zeit des jemenitischen Hochlandes bezogen werden, in der die heutigen Hauptgetreidearten auf geringerem Entwicklungsniveau bereits angebaut wurden.

6.2. Ethnologische Schlußfolgerungen

Über die traditionellen Gesellschaften Süd- und Südwestarabiens ist durch manche Arbeiten der ethnologischen Literatur ein Bild weitgehender Uniformität vermittelt worden. Ohne auf die konkrete Herkunft der jeweiligen Daten und ihren sozialen Kontext einzugehen, ist etwa in den Schriften von J. Chelhod oft der Eindruck erweckt worden, als wiesen die südarabischen Stämme im wesentlichen ein- und dieselbe Sozialorganisation auf, als hätten sie nahezu identische Rechtsverhältnisse und als käme den Häuptlingen hier überall mehr oder minder die gleiche Position zu.
Es ist das Verdienst von W. Dostal, im Gegensatz dazu auf die strukturelle Vielfalt der tribalen Gesellschaftsformen in Südarabien systematisch aufmerksam gemacht zu haben und diese räumliche Vielfalt darüber hinaus im Sinne eines entwicklungstheoretischen Modells interpretiert zu haben.
Diese Einsichten bewirken wissenschaftsgeschichtlich eine wesentliche Änderung im ethnologischen Herangehen an die Gesellschaften Südarabiens. Sie verpflichten natürlich nicht jeden in Südarabien arbeitenden Ethnologen zur Akzeptanz der Theorie multipler Evolution; sehr wohl aber verlangen sie einerseits die endgültige Aufgabe des bisher vorherrschenden diffusen Konzeptes einer "uniformen" tribalen Gesellschaftsordnung und andererseits die systematische Beachtung der Gemeinsamkeiten wie auch der Unterschiede zwischen den Stämmen Südarabiens.

Diese Notwendigkeit stellt sich auch für die lokalen und regionalen Kleinräume innerhalb Südarabiens. Ein Beitrag in diese Richtung für den Bereich des Verhältnisses von Stamm zu Staat stellt die analytische Unterscheidung dar, die in dieser Arbeit auf Grund der bei den Ḫawlān b. Quḍāʿa erhobenen Verhältnisse getroffen wurde. Diese Unterscheidung differenzierte für das Föderationsgebiet nach Stämmen mit peripheren von solchen mit dezentralen Staatsbeziehungen, und von eher detribalisierten Verbänden im Nahbereich des Sitzes staatlicher Macht. Diese Differenzierung bezieht sich primär auf den Teilaspekt der politischen Beziehungen, was aber im Islam stets auch religiöse, rechtliche und wirtschaftliche Konsequenzen impliziert. Ich schlage vor, diese Unterscheidung bei den kulturhistorischen und ethnologischen Analysen auch in anderen Gebieten des zentralen und nördlichen jemenitischen Hochlandes in Zukunft anzuwenden und zu überprüfen. Für die nordwestlichen Stämme der Ḫawlān b. Quḍāʿa sind patrilineare genealogische Zuordnungen, zusammenhängende tribale Siedlungsgebiete und das traditionelle Vorherrschen der davon abgeleiteten rechtlichen Heiratsvorschriften tribaler Endogamie als untrennbare soziale Wesensmerkmale bestimmbar. Dialekt und Tracht stellen weitere äußere Kennzeichen

ihrer tribalen Identität dar. Bei den Nordweststämmen der nördlichen Ḫawlān haben sich an der "Peripherie" der Einflußgebiete der traditionellen Kleinstaaten der Region tribale Sozialstrukturen erhalten, die ein geringeres Ausmaß an Hierarchie aufweisen, als dies bei Verbänden mit "dezentralen" und "zentralen" Staatsbeziehungen der Fall ist. Sāda genießen kein permanentes Wohnrecht im Stammesgebiet und unterhalten keinerlei Heiratsbeziehungen zur tribalen Bevölkerung. Ihre rechtlichen Aktivitäten werden nur für den Bereich der intertribalen Beziehungen akzeptiert. Diese Regelungen sichern die Unabhängigkeit der Häuptlingslinie gegenüber den Sāda und damit auch die des Gesamtstammes. Im intratribalen Bereich steht der Šayḫ aš-šamal als "Friedensrichter" an der Spitze eines relativ zentralisierten Systems des Gewohnheitsrechtes. Diese Position ist in einer der beiden Stammeshälften stärker verankert und trifft auf die Rivalität des "Kriegsführers" mit großer Unterstützung in der anderen Stammeshälfte. Die hegemoniale Position der Häuptlingslinie ist durch reziproke Heiratsbeziehungen mit der übrigen Stammesbevölkerung abgestützt und von dieser nicht abgehoben. Über die Außenkontakte der Häuptlingslinie, als politische Repräsentanten des Gesammtstammes, und über die kleine Gruppe ortsansässiger Ahl aṯ-Ṯulṯ ist gelehrtes islamisches Wissen am ehesten in den "oberen" Bereich der tribalen Gesellschaft eingedrungen und dort konzentriert. Im Recht korreliert die schriftliche Tradierungsform mit einer spezialisierten, monolpolartigen Sonderstellung der Träger dieser gelehrten Einflüsse.

Unterhalb der schmalen Schicht der Häuptlingslinie bewahrt die Mehrheit der tribalen Bevölkerung ein prekäres Gleichgewicht sozialer Egalität zueinander und zu den Häuptlingslinien. Nur ein kleiner Teil des tribalen ökonomischen Mehrproduktes wird über Geld und Abgaben von der Häuptlingslinie angeeignet, und zwar primär als anlaßgebundene Entschädigung für deren Tätigkeit im Stammesinteresse.

Im Verhältnis der tribalen Segmente zueinander sind jene der ᶜAliyīn-Hälfte gegenüber den Šaᶜšaᶜ durch die Ressourcenverteilung des traditionellen Produktionssystems eindeutig begünstigt. Dieses ökonomische Ungleichgewicht ist ergänzt durch den bevorzugten Zugang der ᶜAliyīn zum sakralen Opferplatz des Berggipfels. Diese ökonomische und rituelle Begünstigung der ᶜAliyīn drückt sich auch in den Konnotationen "weiß", "oben" und "feucht" für ihren Teil des tribalen Siedlungsgebietes aus. Die ᶜAliyīn gelten daher auch heute noch wegen ihrer ausgeprägten patrilinearen Ideologie als "jüngere" Munebbih. Bei den Šaᶜšaᶜ ist hingegen das Bewußtsein von älterer Abkunft von Ḫawlān b. Quḍāᶜa mit einer wesentlich stärkeren Ausprägung ihrer patrilinearen Genealogie verbunden.

Der ökonomischen Begünstigung der ᶜAliyīn steht somit das höhere soziale und genealogische Prestige der Šaᶜšaᶜ gegenüber. Im Inneren der Stammesgesellschaft existiert somit ein "Gleichgewicht der Verschiedenheit", durch welches zwischen den Stammeshälften eine Art egalitärer Balance perpetuiert werden kann. Die wirtschaftliche Bevorzugung der einen Hälfte wird durch die soziale und genealogische Privilegierung der anderen Hälfte aufgewogen.

Damit tritt die spezifische Qualität dieser Art von tribaler Egalität zu Tage. Normativ und kognitiv sind bei den Munebbih nahezu alle Elemente hierarchischer Klassifikation vorhanden, die auch aus den zentralen Hochlandregionen bekannt sind. In diesem beschränkten Sinn ist Dresch's Auffassung von einer relativ großen Einheitlichkeit der Konzepte und Werte unter den Hochlandstämmen für diese Region bestätigbar. Der entscheidende Unterschied liegt in erster Linie nicht in den Werten und Konzepten selbst, sondern in deren sozialer Anwendung innerhalb der traditionellen Gesellschaftsordnung.

Die detaillierte patrilineare genealogische Ableitung dient nur im besonderen Fall der Häuptlingslinie zur Legitimierung von besonderem Status und Prestige, was aber seinerseits dem tribalen Kollektiv verpflichtet ist. Ansonsten dient die genealogische Ableitung dem Gesammtstamm zum Nachweis seines eigenen Status im Spektrum der Hochlandstämme und zur Gestaltung eines Teils seiner intertribalen Beziehungen nach außen. Im Inneren der Stammesgesellschaft wird unterschiedliches genealogische Alter aber nicht zur Legitimierung dauerhafter Hierarchisierungen zwischen ganzen tribalen Gruppen benutzt, sondern als Element zur Erstellung eines balancierten Gleichgewichtes der einen Stammeshälfte gegenüber den Vorteilen der anderen.

Ebenso sind auch die Bedeutungsfelder von "weiß" und "schwarz" bei den Munebbih abstrakt und im religiösen, moralischen und rechtlichen Sinn ähnlich ausgestaltet wie im übrigen Hochland. Im Unterschied zu dort werden sie aber bei diesem Stamm nicht zur Abqualifikation ganzer untergeordneter und minderprivilegierter "unreiner" sozialer Gruppen, wie etwa der eigenen Frauen oder Ortsansässiger mit verachteten Berufen, herangezogen.

Das Beispiel der Munebbih belegt damit für die ethnologische Theorienbildung, wie einseitig die bloße Beschäftigung mit Normen und Konzepten an sich werden kann, wenn sie diese von ihrem sozialen Kontext loslöst, wozu bestimmte Varianten des "Post-Strukturalismus" oder der sogenannten "symbolischen Anthropologie" neigen. Genealogisches Alter oder die "schwarz/weiß"-Symbolik

existieren im zentralen Hochland ebenso wie am Rande der Tihāma, aber mit unterschiedlichen Anwendungsbereichen und eingebunden in verschiedene soziale Kontexte.

Nach der "genealogischen Hierarchie" sind die Ša^{c}ša^{c} "älter und echter" als die ^{c}Aliyīn; nach der "metaphorischen Hierarchie" sind die ^{c}Aliyīn mehr mit Fruchtbarkeit und der göttlichen Gabe des Regens gesegnet als die Ša^{c}ša^{c} - so läßt sich unser Teilergebnis über hierarchische Bewertungen bei den Munebbih zusammenfassen. Sie sind auf konkrete wirtschaftliche und sozio-politische Prozesse bezogen, und sie sind vor allem eingebunden in das übergreifende Selbstverständnis der gemeinsamen tribalen Herkunft, der endogamen Heiratsregeln und des gemeinsamen Territoriums. Innerhalb dieses fundamentalen gesellschaftlichen Grundkonsenses "hierarchisieren" diese historisch entstandenen Bewertungsformen bei den Munebbih nicht primär, sondern sie balancieren diese beiden Stammeshälften mit verschiedenem Bezug zueinander aus. Die hierarchischen Klassifikationen sind nicht zeitlos sondern geschichtlich, und sie hierarchisieren nicht, sondern sie "egalisieren" und balancieren die traditionelle Stammesgesellschaft.

Die Analyse des tribalen Kalenders beleuchtet daher in einem Teilbereich das Wechselverhältnis zwischen Wissensformen, sozialem Handeln und materiellen Verhältnissen. Der Sternenkalender der Munebbih ist nur bis zu einem gewissen Grad ein mentaler Reflex auf bestehende materielle Verhältnisse des landwirtschaftlichen Produktionsniveaus, dessen Intensität im 13- und 28-Tage-Rhythmus zum Ausdruck kommt. Viele Ethnologen würden es wohl bei dieser Beurteilung eines passiven, "widerspiegelnden" Charakters gesellschaftlicher Wissensformen wie dieser bewendet haben lassen. Der tribale Kalender ist aber mehr als das. Er ist Agrar- und Ritualkalender und damit sowohl kognitives Element des Produktionssystems wie auch Bestandteil des tribalen Weltbildes. Daran wird zunächst die Untauglichkeit der theoretischen Trennung einer "materiellen" Basis vom "ideellen" Überbau deutlich: Der agrarische Produktionsprozeß, nach traditioneller marxistischer Theorie ein typischer Bestandteil der materiellen Basis, enthält notwendigerweise ideelle Momente, wie hier den Agrarkalender; die istiġāṯa, in derselben Logik ein typischer Bestandteil des ideologischen (religiösen) Überbaus, enthält (etwa mit dem Opferareal) wesentliche materielle Elemente.

Die Theorie von Basis und Überbau reduziert das menschliche Denken letztlich auf ein passives Nachvollziehen materieller Gegebenheiten und vernachlässigt

oder leugnet gar sein kreatives, aktives Potential, das in allen gesellschaftlichen Bereichen enthalten ist.[14] So geht auch das Wissen um den Sternenkalender, als ideeller Bestandteil der landwirtschaftlichen Produktion wie als Teil des Weltbildes, der sozialen Praxis voraus und wirkt daher handlungsleitend: Der Munebbih-Bauer benötigt den Kalender, um im voraus das Aufpflügen, Eggen oder die Aussaat vorzubereiten. Er benützt den Kalender, um im voraus zu wissen, ob die Sterne für bestimmte Handlungen und Feste günstig stehen oder Unheil verkünden. Eine ethnologische Theorie, die auf die gesellschaftliche Totalität (manche würden sagen: auf die Ganzheit einer Kultur) abzielt, hat zur Kenntnis zu nehmen, daß das Denken die Verhältnisse nicht nur reflektiert, sondern daß es im Sinn von M. Weber zugleich auch die elementare, aktive Voraussetzung des sozialen Handelns ist, das in diese Verhältnisse eingreift.[15] Als reflektierendes und als handlungsleitendes Element ist gesellschaftliches Wissen dieser Art selbst Produkt langfristiger gesellschaftlicher Entwicklung.

In diesem Sinn sind die im tribalen Sternenkalender enthaltenen Wissenselemente auf die verschiedenen historischen Schichten der altsüdarabischen Zeit, des Beginns der islamischen Zeitrechnung und der ersten islamischen Jahrhunderte zurückgeführt worden.
Für die kulturhistorisch arbeitenden Disziplinen in der Ethnologie ergibt sich aus dem Auftreten und den Überlagerungen verschiedener Zeitkonzeptionen zu verschiedenen Epochen südwestarabischer Geschichte, daß in der Ethnologie europäisches, geschichtswissenschaftliches Zeitverständnis stets ein "etisches", der untersuchten Kultur äußerliches bleibt. Es ist bei aller Berechtigung für eine ganzheitliche Erarbeitung kultureller Prozesse nicht hinreichend, wenn es mit den "emischen", der untersuchten Gesellschaft inhärenten und eigentümlichen Zeitvorstellungen nicht verbunden wird. Diese "emischen" Zeitvorstellungen haben ihrerseits eine geschichtliche Entwicklung durchlaufen, wie unsere Untersuchung gezeigt hat.

Bei den Munebbih ist der Sternenkalender ein wesentlicher von mehreren dieser emischen zeitlichen Vorstellungsbereiche und Zyklen. Auf den nach Wochentagen abgezählten 7-Tage-Zyklus wurde hingewiesen, in dem vor allem die Wochenmärkte und damit verbundene Reise- und Besuchsaktivitäten stattfinden; ebenso auf die langfristigen, durch rites de passage markierten Lebensphasen, die am sozial bewerteten "Alter" des Individuums orientiert sind, und schließlich auf die "genealogische Zeit". Gebetszeiten im Tagesablauf, der marktbezogene Wochenmarktzyklus, der jahresbezogene zweiteilige Sternenkalender, die an Lebensphasen orientierte Abfolge der rites de passage und die genealogische

Interpretation von Vergangenheit und Gegenwart sind die wichtigsten Zeitabläufe im Denken und Handeln der Munebbih, innerhalb derer anwā' und qirānāt primär auf die beiden Hauptprozesse des Agrarzyklus bezogen sind.
Die tribalen Zeitkonzeptionen sind also in das gesamte Weltbild integriert, und zwar in Form einer Hierarchie von Bedeutungsebenen.
Die Stammesgesellschaft hat keine einheitliche, kontinuierliche Meßskala derart, wie sie die westliche Gesellschaft im Alltag verwendet. Die emischen Zeitkonzeptionen sind hier nicht entlang eines einheitlichen "Skalars" aufgereiht, der unabhängig von den jeweiligen Prozessen und diesen äußerlich, zu ihrer "Messung" verwendet wird. Wochenmarktzyklus, Jahreskalender, Lebensphase und genealogische Zeit setzen jeweils voneinander verschiedene Beobachtungs- oder Tradierungsformen voraus. Das Abzählen von sieben Tagesnamen, die Beobachtung des Sternenstandes, die Beurteilung der sozialen Reife und das Vergegenwärtigen der eigenen Ahnen sind miteinander nicht durch ein einheitliches, abstraktes und quantifizierendes Maß verbunden. Die Zeitvorstellungen der tribalen Gesellschaft Südwestarabiens scheinen dem Europäer daher zunächst inhomogen und unverbunden zu sein. Sie verweigern sich seinem Alltagsverständnis von Sekunden, Minuten, Stunden, Tagen, Monaten, Jahren und Epochen, einem Alltagsverständnis, in dem etwa das Alter eines Firmlings und die Regierungszeit Maria Theresias in gleicher Weise, nämlich durch "Jahre" ausgedrückt werden. Bei den Munebbih hingegen werden weder die Lebensphase der Beschneidung noch das Wirken des eponymen Ahnen Munebbih in Jahren noch in anderen gemeinsamen "Maßeinheiten" ausgedrückt. Die hier angesprochenen tribalen Zeitvorstellungen sind den jeweiligen Prozessen selbst inhärent und erinnern daher eher an "Vektoren"; ihre Verbindung untereinander vermittelt keine abgehobene Skala von gleichförmigen, übergreifenden Maßeinheiten.[16]
Die wirtschaftlichen Erfordernisse von Markt und Landwirtschaft, das tribale genealogische Selbstverständnis und die Normen des Rituals, kurz: der gesamtgesellschaftliche Prozeß ist es, der diese konkreten, inhomogenen, verschiedenartigen und prozeßgebundenen Zeitvorstellungen hervorbringt und miteinander verbindet.
Es ist also falsch und ethnozentrisch (obgleich in Einzelfällen durchaus verständlich), wenn verzweifelte europäische Entwicklungsplaner und -helfer händeringend darüber klagen, daß der jemenitische Bauer "kein Zeitverständnis" habe - er hat nicht "keines", sondern deren mehrere, aber keines darunter ist mit dem des Westens a priori kompatibel.
Der Sternenkalender und die patrilineare genealogische Klassifikation, die beiden in dieser Arbeit genauer untersuchten Konzepte, weisen dabei exemplarisch

verschiedene Bewegungen und Bezüge auf. Die patrilineare genealogische Klassifikation verankert den Status des einzelnen Qabīlī und des Gesamtstammes. Dabei sind die Bezüge zu Ḥimyar, zu dem gemeinsamen Föderationsahnen, zu den Namen der Föderationshälften, bis herab zum Stammesnamen, entscheidend. Über "structural amnaesia", "telescoping" und "merging" werden historische Veränderungen und Zeiten überbrückt und verdeckt; wesentlich sind nur diejenigen Ahnennamen, die für die Gestaltung der heutigen Sozialbeziehungen maßgeblich sind. Insofern ist die genealogische Klassifikation aber auch zeitlich gerichtet, und zwar aus der teilweise fiktiven, heroischen altsüdarabischen Vergangenheit heraus in die heutige tribale Gegenwart herein. Die Chronologie aufeinander folgender Ahnennamen markiert eine Ableitung, einen angenommenen irreversiblen Prozeß nacheinander geborener Generationen, der die heutigen sozialen Verhältnisse von tribalem Status und einem Teil der inter- und intratribalen Beziehungen begründet, leitet und rechtfertigt. Implizit enthält die patrilineare Genealogie also eine langfristige, offiziell irreversible, chronologische, gerichtete - also letztlich eine "lineare" Form von Zeitvorstellungen. Dabei ist W. Dostals These zu berücksichtigen, nach der die Herausbildung patrilinearer Systeme eine relativ späte Entwicklung der vorislamischen Kulturgeschichte Altsüdarabiens ist, die mit der Entstehung von ausgeprägten Herrscherdynastien und hierarchischen Statusgruppen in Zusammenhang steht.[17] Auch bei den Munebbih ist eine derart ausgeprägte detaillierte patrilineare Ableitung nur bei der Häuptlingslinie gegeben. Im Alltag der übrigen Munebbih ist die in der patrilinearen Genealogie enthaltene, kulturspezifische Ausformung "linearer" Zeit hingegen eher von offizieller Bedeutung; sie bricht unterhalb (oder innerhalb) des Stammes oder der Stammeshälfte im wesentlichen ab.

Die genealogische Form linearer Zeit koexistiert auch bei diesem Stamm mit anderen Formen, die der Sternenkalender exemplarisch repräsentiert. Er bezieht sich auf den Kreislauf der wilden und der domestizierten Vegetation und auf den regelmäßigen Kontakt zum Göttlichen, von dem der Regen stammt und das im Ritual angerufen wird. Natürliches und Übernatürliches sind im tribalen Kalender angesprochen, grundsätzlich kehren die Ereignisse hier regelmäßig und gleichförmig wieder, entsprechend der Logik von anwā' und qirānāt im Vegetations-, Agrar- und Sonnenjahr. Die Jahreshälften und Jahre, die im Sternenkalender durchlaufen und beschrieben sind, werden nicht fortlaufend gezählt und sind in diesem Sinne namenlos. Es gibt keine chronologische Jahreszählung nach dem Sternenkalender. Er bezeichnet die periodische Wiederkehr natürlicher und übernatürlicher Kreisläufe und ist somit eine emische Ausformung zyklischen Zeitverständnisses. Der tribale Sternenkalender ist den entscheiden-

den Zyklen der wirtschaftlichen Lebensgrundlage und der Rituale der Munebbih eingetragen. Dementsprechend dominiert im traditionellen Denken und Handeln der Munebbih die zyklische gegenüber der offiziellen, linearen Zeitvorstellung.

Zeit wird in diesem zyklischen Agrar- und Ritualkalender nur zu einem sehr beschränkten Ausmaß in Zahlen ausgedrückt - etwa in der Kardinalzahlenreihe der qirānāt, in den Ordinalzahlen der ᶜAllān-Sterne oder in den fiktiven 13-Tage-Rhythmen der anwā'. Von der Grundanschauungsform her vergegenwärtigt sich die tribale Gesellschaft mit Hilfe des Sternenkalenders Zeit aber nicht in Form von Zahlen, sondern in Form von Raum. Die Nebelschwaden am al-ᶜUrr, die Wolken am Hauptkamm, das Aufblühen bestimmter Pflanzen, sind bereits wahrgenommene Veränderungen im tribalen Raum, die das Eintreten einer zyklischen Zeitperiode anzeigen. Vor allem aber ist die Beobachtungsgrundlage des Sternenkalenders selbst auf optische Räume ausgerichtet, - auf die scheinbare Entfernung der Fixsterne zum Horizont bei den anwā', auf die Mondphase im Verhältnis zu den Plejaden bei den qirānāt. In dieser Hinsicht stellen sich die Munebbih - wie viele andere Stammesgesellschaften auch - Zeiten sinnlich und konkret als Räume vor.

In diese tribalen Vorstellungsformen suchen heute westliche Konzepte einzudringen, und zwar keineswegs nur in geistigen Bahnen. Die am Markt in Ṣaᶜda von manchen Munebbih erworbene japanische Armbanduhr ist allerdings bisher nichts als ein modernes, durch das Aufkommen der Geldwirtschaft ermöglichtes Prestigeobjekt des Mannes. Selbst wenn sie den Erschütterungen des Stammeslebens gewachsen sein sollte und längerfristig funktioniert, wird sie vom Besitzer nicht zur eigenen zeitlichen Orientierung konsultiert, sondern nur vor anderen am Armgelenk präsentiert - ebenso wie der Langdolch im Gürtel oder die Ringe an den Fingern. Die heute gegebene, scheinbare Koexistenz westlicher und tribaler Zeitvorstellungen erzeugt also ein Feld der Mehrdeutigkeiten, Mißverständnisse und Ratlosigkeiten.
Der westlich trainierte städtische Verwaltungsbeamte, oder auch der Ethnologe in den ersten Wochen seines Aufenthaltes erhalten auf die Frage: "Wieweit ist es bis nach Ṣaᶜda?" von einem Stammesmitglied am Ğ. Munebbih die Antwort: "Zuerst mußt du von Nayd ar-Rakū nach Madīna hinunter, dann von dort nach Bawṣān hinauf. Der günstigste Weg führt dann zwischen dem Ğ. Ya'ṣawm und dem Ğ. al-Aswad östlich nach Ḍahyān, und von dort führt dich die Straße nach Ṣaᶜda." Erst auf das völlig unsinnige, 3- oder 4-fache Wiederholen der westlichen Frage, wieweit das sei und wie lange das dauere, wird der leidgeprüfte Munebbih widerstrebend "einen halben Tag oder mehr, je nachdem" sagen und

sich insgeheim darüber wundern, warum die Genauigkeit seiner Antwort so gering geschätzt wird. Er hat eine detaillierte, raumorientierte Beschreibung des Weges gegeben. Daß "Weg" nicht in räumlicher Distanz, sondern in zeitlichen Zahlenangaben erfragt werden kann, ist ihm unverständlich, der Zeit selbst oft in Form von räumlichen Bildern denkt.

Der Westeuropäer, der normalerweise in seinem Alltag um 7 Uhr früh oder 5 Uhr nachmittags gehetzt zur Straßenbahn eilt und mit einem hastigen Blick auf die Uhr überprüft, ob er die Distanz zwischen Büro und Wohnort zeitgerecht durcheilt, hat sich hingegen eine andere Alltagsorientierung angewöhnt. Er erwartet auf die Fragen nach Wegen, nach räumlichen Distanzen, quantifizierende, zeitliche Antworten, die seinen Erfahrungen entsprechen: von der Wohnung in die Arbeit 30 Minuten, von Wien nach Graz 2,5 Stunden, von New York nach Paris 7 Stunden. Bewußt oder unbewußt denkt er im Alltagsrhythmus seiner Kultur Raum als Zeit, und Zeit als Geld: "time is money".

Dabei scheint die dominate Logik unserer Gesellschaft diese Entwicklung beständig voranzutreiben:

Vor der Einführung der elektronischen Digitaluhr trugen wir noch kleine Kreise am Armgelenk, auf denen der Zeiger als Signifikans immerhin noch vorgab, Zyklen abzuwandern. Auf der Digitaluhr signalisiert heute nurmehr eine elektronische Zahl die Zeit; ein Rest von zyklischer Konkretheit ist durch einen weiteren Schritt in das abstrakte Reich der Zahlen abgelöst worden.

Der Munebbih hingegen antwortet auf die Frage über den Weg nach Ṣaᶜda, wie auf Fragen über qirānāt und anwā' im übertragenen Sinn nicht "time is money", sondern "time is space". Der tribale Sternenkalender ist Teil einer Grundeinstellung zur Natur, die zwar angeeignet und benutzt werden soll, deren zyklische Kreisläufe aber konkret beobachtet, beachtet und respektiert werden.

Der tribale Mensch denkt nicht nur anders als der Westeuropäer. Er hat sich etwas bewahrt, das wir fast schon verloren haben und systematisch weiter zerstören.

Welchen Sinn aber hätte es, sich mit einer fremden Kultur auseinanderzusetzen, wenn nicht über das wissenschaftliche Interesse hinaus den, das eigene Verhalten zu überdenken und schließlich das Wagnis einzugehen, von den "Wilden" auch zu lernen?

7. ANMERKUNGEN UND BIBLIOGRAPHIE

7.1. Anmerkungen

Kapitel 1

1 Glaser 1885: 84-99; Landberg 1923: 1092-1111; Serjeant 1954: 433-456; Henninger (1954) 1981: 48-117

2 Rathjens und Wissmann 1934 passim; Rossi 1948: 1-36, 1953: 349-361

3 Der Ausdruck "traditionell" wird in dieser Arbeit im Sinn von Gingrich und Heiß 1986:11-12 gebraucht.

4 Dies gilt für die in der Bibliographie zitierten Arbeiten von Adra und Varisco (bei Kawkabān), Mundy und Betzler (bei Ṣanᶜā'), Myntti (bei Taᶜizz) und Messick (Ibb), nicht aber für Abū Ġānim (Arḥab)

5 Varisco 1982a: 158-172; Chelhod (1976) 1985: 163-181; Dresch 1984: 31-49

6 Diese im Jemen veröffentlichten Daten wurden mir vom Yemen Centre for Studies and Research zur Verfügung gestellt.

7 Godelier 1978: 763-771, 1984: 9-228, 245-329; ergänzend dazu Bourdieu 1976: 9-207

8 Dostal 1985: 341-366

9 Behnstedt 1987a: 93-107 und 1987b: Kapitel A, C und Glossar

10 Gerholm 1977: VII-31; Dawani 1987: passim sind die markantesten Vertreter dieser Strömung in der Ethnologie Südwestarabiens.

Kapitel 2

1 Die Ausführungen dieses Abschnittes beruhen, wo nicht anders angegeben, auf den detaillierteren Darstellungen des dritten Kapitels ("Einführung in die Gesellschaftsordung der Munebbih") meiner Habilitationsschrift (Gingrich 1989c), S. 83-212. Zur Quellenkritik historischer Dokumente cf. Wernhart 1986a: 47-68

2 Serjeant 1969: 285-301; Dresch 1989: 140-167; al-ᶜA'[illegible]wi (Zakār): 45-68

3 Arendonk 1960: 127-139, 145ff; Heiß 1989: 63-74, Madelung 1987: 172-176

4 Serjeant 1962: 41-57; Puin 1984: 483-494

5 al-Hamdānī (Müller): 69-70, 73

6 Bāfaqih 1983: 129, 345-352; Robin 1978: 103-128, 1982, 1: 17-25 und 2, 2-10, ders. 1982a: 17-30

7 Die folgenden Ausführungen stützen sich primär auf die beiden relevanten Schriften von al-Hamdānī, nämlich die "Beschreibung der Arabischen Halbinsel" (ed. D.H. Müller) und den ersten Band von al-Iklīl (ed. O. Löfgren). Vor allem möchte ich aber auf die noch unvollen-

dete Dissertation von J. Heiß verweisen, dem ich zur Frage der nördlichen Ḥawlān im Mittelalter zahlreiche Anregungen verdanke, ohne daß dies meine Verantwortung für allfällige Fehlinterpretationen mindert.

8 al-Hamdānī (Müller): 54, 70, 73, 115, 120

9 al-Hamdānī (Löfgren): 130-135, 146, (Müller): 83-84, 114

10 al-Hamdānī (Müller): 114, (Löfgren): 79, 86, 117, 131-132

11 al-Hamdānī (Löfgren): 78-79, 89, 131

12 Gingrich 1993: 253-280

13 al-Hamdānī (Müller): 69, 114, al-Ḥiǧrī 1984: 476

14 ᶜUmāra (al-Akwaᶜ): 159-160 nach der Mehrzahl der vom Herausgeber konsultierten Manuskripte und im Unterschied zur Ausgabe ᶜUmāra (Kay): 54

15 al-Hamdānī (Löfgre76n): 131, 143

16 al-Hamdānī (Müller): 115; Caskel 1966, II: 382; Yāqūt (Wüstenfeld) II: 125; Našwān (ᶜAẓimuddin): 22, 27, 107, 108

17 al-Hamdānī (Löfgren): 109, 131; Bédoucha 1987: 142-144

18 Dresch 1989: 207-209

19 Abdulfattah 1981: 84-89; und Karte 5

20 Smith 1978: 83-90

21 Smith: 1987: 144; zur Geschichte der jemenitischen Tihāma cf. die Beiträge in Stone 1985: passim

22 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Tritton 1925: 20-22, 48-50; cf. auch Serjeant 1983a: 70-78, al-Ǧarafī 1984: 152-153; Wilson 1985: 31-36 dient nur als Ergänzung

23 Becker, Höhfeld und Kopp 1979: 11-35; Wenner 1987: 308-324

24 Gingrich 1994a: i.Vorb.

25 Dresch 1989: 207

26 Tritton 1925: 48

27 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Tuchscherer 1985: passim, insbesondere S. 49, 54-62, 172-174, 193-201; ferner auf Stookey 1978 passim und 144, 147; zu den Makrami s.v. in EI^2; Dostal 1983: 53-55

28 Tuchscherer 1985: 62-63; Macro 1968: 21

29 Macro 1968: 36-93; Stookey 1978: passim

30 Behnstedt 1985 (Dialektatlas mit wenigen Nachweisen für die Provinz Ṣaᶜda), 1987a: 93-107, 1987b: 1-128, 173-223, 227-316

31 Gingrich 1989d: 127-139

32 al-Hamdānī (Löfgren): 130, 145

33 Tapper 1990: 65

34 Gingrich 1989a: 75-85

35 Gochenour 1984: 1-19

36 Dostal 1992: 1-33

37 Gingrich 1994b: i.Vorb.

38 Dies korrigiert die noch ungenauen Angaben in Gingrich und Heiß 1986: 56

39 Gingrich 1994: i. Vorb.

Kapitel 3

1 Kopp 1981: 183-185

2 Kopp 1981: 195-204

3 Kopp 1981: 196; Rathjens und Wissmann 1934: 29,44,56; Abdulfattah 1981:28-29

4 Abdulfattah 1981: 29; Kopp 1981:196

5 Abdulfattah 1981: 28-29

6 Barth in Blume 1976: 63; Kopp 1981: 30

7 Kopp 1981: 31

8 Die arabischen und westlichen Schreibweisen dieses Tal-, Stadt- und Provinznamens variieren derart, daß ich mich zur Transkription der Aussprache der lokalen Bevölkerung entschieden habe, zumal diese der schriftlichen Überlieferung durch al-Hamdānī (Müller): 52, 54, 73 119, aus dem 10. Jh. entspricht.

9 Philby 1952: 509

10 al-Hamdānī (Müller): 73, 120; aber nicht so präzise wie andere seiner Ortsbeschreibungen

11 Yāqūt (Muᶜǧam 2, Wüstenfeld): 793

12 Meinhold 1982 (2A): 13, 29, 50-51

13 Unpubliziertes Ergebnis der Erhebungsphase 1981/82 zum "Ethnographischen Atlas" der Südwestprovinzen Saudi-Arabiens.

14 Dazu auch Grohmann 1930: 165

15 N.W. Roland, Geological Map of the Yemen Arab Republic, Sheet Ṣaᶜda 1: 250.000. Federal Institute for Geosciences and Natural Resources, Hannover 1979

16 Schumann 1975: 82; Jubelt und Schreiter 1974: 153

17 Nach einer brieflichen Mitteilung von Dr. E. Betzler (Geographisches Institut der Albertus Magnus-Universität Köln) vom 4.10.1987

18 Philby 1952: 496

19 Analyseergebnis von Univ. Doz. H. Kurzweil (Institut f. Petrologie der Univ. Wien); Gingrich und Heiß 1986: 79-80

20 An Kartenmaterial konnten konsultiert und benutzt werden: Die in Gingrich und Heiß 1986: 166, Anm. 60 zitierten Karten, ferner Jīzān 1:500.000 Military Survey Ministry of Defence Series TPC Sheet J-6CG Edition 2-GSG London 1980, und Yemen Arab Republic 1: 500.000, Survey Authority Ṣanᶜā' and Orell Fussli Zürich, Edition 1 Sheet 1 Ṣanᶜā' 1985. Die kartographischen Angaben zum Verlauf der Isohypsen am Ğ. Munebbih sind uneinheitlich, unvollständig und beruhen nur auf Luftaufnahmen. Aufgrund der 1983 mit J. Heiß durchgeführten eigenen Höhenmessungen und der ausgiebigen Ortskenntnis, die ich 1986 erlangen konnte, gehe ich in geographischen Zweifelsfällen in dieser Arbeit von eigenen Beobachtungen aus.

21 Philby 1952: 508

22 Philby 1952: 530

23 Philby's Angaben zum Ğ. Munebbih sind nur für jene Subzonen verläßlich, die er selbst besuchte, also den äußersten Nord- und Westfuß. Alle anderen Detailinformationen zur Geographie und Sozialstruktur sind nur bei genauester Sach- und Quellenkritik verwertbar. Das gilt in hohem Maß für Philby's Anmerkungen zum Hauptkammgebiet und den al-ᶜUrr sowie zu den dort lebenden tribalen Untergruppen, über die er nur sehr unzuverlässige und z.T. in sich widersprüchliche Angaben einholen konnte. Cf. z.B. Philby 1952: 547: "Al Yazīd section of Buṭayn ridge," von wo das W. Danaba kommen soll: Der Al Yazīd-Teil des Hauptkammes ist kein Abschnitt von Buṭayn (sondern schließt südöstlich daran an), und das W. am Danaba kommt von keinem der beiden Kammabschnitte herab, sondern vom al-ᶜUrr selbst. Cf. weiters auch Philby's fragmentarisch ermittelte Angaben zur Untergliederung der Munebbih auf S. 503, Fußnote 2 und dann S. 561, vgl. dazu Gingrich 1989c: Abschnitt 3.4.

24 P. Maréchaux (Paris) bestätigt dies auch für die angrenzenden Nordgruppen der Rāzih (Briefl. Mitteilung vom 5.9.1988).

25 cf.Gingrich 1989c: Abschnitt 3.4.

26 Philby 1952: 550

27 siehe Gingrich 1989c: Abschnitt 3.4.

28 Kopp 1981: 34-48

29 Rathjens et al. 1956: passim

30 Kopp 1981: 35

31 Kopp 1981: 38

32 Rathjens et al. 1956: 20; Abdulfattah 1981: 38; Kopp 1981: 37

33 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 43

34 Kopp 1981: 40

35 Kopp 1981: 40

36 Rathjens und Wissmann 1934: 56

37 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 77, hier und i.F. meine Übersetzung

38 Kopp 1981: 38

39 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 81

40 Abdulfattah 1981: 42

41 Abdulfattah 1981: Karte 2, 34-35

42 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 30

43 Kopp 1981: 41

44 Serjeant 1974: 31. Die ġubra kann in tieferen Lagen auch als Nieselregen abgehen, aber es ist ganz falsch, sie als "große Regenzeit" (Behnstedt 1987b: 282) zu übersetzen.

45 Die Verwendung der ethnologischen Grundkonzepte "emisch" und "etisch" in dieser Arbeit folgt der etwa bei Pelto 1970: 67-86 oder Hirschberg 1988: s.v. formulierten Lehrmeinung.

46 Abdulfattah 1981: 47

47 Abdulfattah 1981: 38

48 Philby 1952: 539; Kopp 1981: 48

49 Abdulfattah 1981: 34,37a

50 Abdulfattah 1981: 40

51 Abdulfattah 1981: Karte 3

52 Kopp 1981: 203

53 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 30

54 Abdulfattah 1981: 42; Kopp 1981: 47

55 Abdulfattah 1981: 42

56 Zusätzlich zu den bei früheren Feldforschungen im südlichen Ḥiǧāz, dem ᶜAsīr und dem nördlichen Jemen bereits erworbenen Erfahrungen stützte ich mich bei der Pflanzenbestimmung am Ǧ. Munebbih auf die Diskussion und Überprüfung der Arbeit von al-Hubaishi and Müller-Hohenstein vor Ort mit tribalen Informanten. Darüber hinaus war Prof. Dr. Müller-Hohenstein (Institut für Geowissenschaften der Universität Bayreuth) selbst so freundlich, eine Sammlung meiner diesbezüglichen Dias mit Brief vom 23.11.1987 zu kommentieren. Die botanischen Namen in dieser Arbeit folgen, wenn nicht anders angegeben, der Terminologie und Beschreibung bei al-Hubaishi and Müller-Hohenstein.

57 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 69-76

58 Die sonst in Südwestarabien gebräuchlichen Bezeichnungen "ᶜalb" oder "sidr" für Ziziphus spina-christi sind am Ǧ. Munebbih nicht üblich. Der Terminus šidān ist bisher nur noch von dem unweit nordöstlich der Munebbih siedelnden Ǧumāᶜa-Verband der B. ᶜAbādil dokumentiert. (Behnstedt 1987b: 267)

59 Zum allgemeinen Vegetationsbestand dieser Höhenstufe cf. al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 72-75

60 Behnstedt 1987b: 267 transkribiert die Aussprache Soḥaṭah, ohne "ein Baum" zu spezifizieren.

61 Behnstedt 1987b: 296 hat auch c statt k gehört

62 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 198 und Prof. Dr. Müller-Hohenstein (Brief 23.11.1987, S.2). Dementsprechend ist Behnstedt 1987b: 278 zu korrigieren; es gibt bei den Munebbih keine "Zypressenart" namens ᶜarᶜareh, wohl aber wachsen Wacholderbäume auch in jenen Zonen, die Behnstedt besuchte.

63 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 89

64 Zur grundsätzlichen Unterscheidung von Terrassen- und Flutbeckenfeldern im Norden cf. Gingrich und Heiß 1986: 28-30, 42-44

65 cf. auch al-Selwi 1987: 173

66 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 31

67 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 31

68 Kopp 1981: 48-50, 107

69 Dies ergänzt Gingrich und Heiß 1986: 44, wo nur einer der beiden Fälle dargestellt ist. Herr Mag. Ḥamīd al-Iryānī, der jemenitische Übersetzer der arabischen Ausgabe der genannten Arbeit, hat aufgrund eigener Erhebungen in der Provinz Ṣaᶜda als erster darauf aufmerksam gemacht.

70 Nach al-Selwi 1987:58-59 im Altsüdarabischen und im jemenitischen Mittelalter mit derselben Bedeutung belegt.

71 Behnstedt 1987b: 311 übersetzt "kleiner Feldweg", wozu zwar ein waṯan benutzt werden kann, ebenso gut aber auch ein ḍarb (cf. Legende zu Diagramm 1, Punkt 8). Die Grundbedeutung von 'waṯan' im Jemenitischen ist 'Grenze, Begrenzung'; cf. al-Selwi 1987: 217-218

72 "ġayl" ist ein jemenitisches Wort, das bereits im Altsüdarabischen, und dann bei al-Hamdāni und Našwān diese Bedeutung trägt (al-Selwi 1987: 166).

73 Kuczynski 1977: 155-174; Kopp 1981: Tafelbeilage 25; Bédoucha 1986: 25-26; Gingrich und Heiß 1986: 86-109

74 Betzler 1987: 26

75 Zu einigen Besonderheiten im Jemen cf. Varisco 1983: 365-382

76 Nach al-Selwi (1987: 125) geht das Wort möglicherweise auf die Verbalwurzel šamma, "riechen", zurück.

77 Gingrich und Heiß 1986: 30 und 1986a: 51. Diese Terminologie ist nur im Norden des Jemen üblich.

78 Diese Unterscheidung von zwei Feldtypen nach eher natürlicher und eher künstlicher Form der Wasserzufuhr ist klarerweise nicht bloß eine "emische", sondern zugleich eine etische Differenzierung. (Rathjens und Wissmann 1934: 62)

79 Varisco 1982: 203-212 für das Tal von al-Ahğur im westlichen Zentraljemen

80 "maḥğar" bezeichnet auch in der jemenitischen und arabischen Literatur ein (abgegrenztes) Weideland (al-Selwi 1987: 67-68).
"fayš" trägt schon bei Našwān, wie auch im Zentraljemen heute, dieselbe Bedeutung; cf. al-Selwi 1987: 173. Dies ist zugleich ein häufiger nordjemenitischer Terminus des tribalen Rechts, mit dem kollektives Dorf- oder Stammeseigentum (das meistens derartige Areale umfaßt) bezeichnet wird. Cf. dazu auch Betzler 1987: 169-174; Dresch 1984: 159

81 Gingrich und Heiß 1986: 60

82 al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 82

83 Kopp 1981: 203

84 Kopp 1981: 199, 201, 203, 206

85 Abdulfattah 1981: Karte 4

86 Kopp 1981: 42

87 Gingrich und Heiß 1986: 47

88 Das komplexe, offene Netzwerk zwischen den Variablen Ökologie, Technologie, Ökonomie, Sozialstruktur und Demographie soll hier keinesfalls in ein mechanisches und biologistisches Kausalverhältnis zwischen Ökologie und Demographie uminterpretiert werden. Gleichzeitig ist die empirische Erarbeitung dieses komplexen Netzwerkes auch nicht Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit, was übrigens zahlreiche methodische und vor allem ethische Probleme aufwerfen würde. Es bleibt also im konkreten Fall nur die Möglichkeit, auf den phänomenologischen und relativen Zusammenhang zu verweisen und theoretisch die Zwischenschaltung des gesamten angedeuteten Netzwerkes zu betonen, wobei heuristisch auf das Konzept der carrying capacity zurückgegriffen werden könnte, cf. dazu etwa Brush 1975: 799-809 und zur Gesamtproblematik Polgar 1975: 2-21.

89 Ich danke dem Yemen Centre for Studies and Research, Ṣanᶜā', für die Übermittlung dieser "Distribution of Population Aggregates by Population Total by Nahiya within Sa'adah Province".

90 Steffen, H., W. Dubach et al. 1978/I: 62

91 Dieser Schluß ergibt sich aus dem Kartenwerk "Population Distribution, Administrative Division and Land Use in the Yemen Arab Republic 1:500.000" von U. Geiser und H. Steffen (Bern-Ṣanᶜā' 1977), in dem nur die Ostseite des Ğ. Munebbih erfaßt ist, und wo überdies Madīnat Ğāwi nicht dort, sondern am Fuß des Ğ. Rāziḥ eingetragen ist; ferner geht dies aus den Angaben über die Bodenarbeiten im "Final Report" bei Steffen, Dubach et al. 1978: I/56-I/96 und II hervor.

92 Abdulfattah 1981: 91

93 Philby 1952: 483-488, 498, 503

94 zitiert nach Kopp 1981: 69

95 Philby 1952: 556

96 Nach den mir vom Yemen Centre for Studies and Research übermittelten Zahlen

97 cf. Anm. 89

98 Diese Art von Nomadismus würde eine gesonderte Untersuchung erfordern, die mir aber im Rahmen meiner Forschungsgenehmigung nicht möglich war.

99 Zum Vergleich verweise ich auf die Bevölkerungsdichte am Ğ. Rāzih, die Kopp (1981: 67) nach den Schweizer Erhebungen der 70er Jahre angibt.

100 Auf die Bedeutung von nayd als "Sattel" sei in Ergänzung zu Behnstedt 1987b: 183 nochmals verwiesen

101 Behnstedt (1987b: 298) schreibt laḥcin, vermutet also unverständlicherweise die Wurzel l-ḥ-k, wohingegen sowohl ein südjemenitischer Stadtname wie auch Lane s.v. (strait, narrow, or confined place) auf ğ statt k verweisen. Behnstedts Übersetzung "eine Anzahl von Feldern" ist nur als Verwechslung eines Eigennamens für spezifische Felder mit der eigentlichen Grundbedeutung erklärbar.

102 Rathjens und Wissmann 1934: 57

103 cf. Kapitel 6 dieser Arbeit

104 Bourdieu 1979: 39, 47, 53, 56 und Leach 1978: 72-80 haben diese Einsicht des Strukturalismus meines Erachtens verständlicher und lebensnaher verdeutlicht als Lévi-Strauss selbst, was wohl durch ihre intensive Feldforschungspraxis bedingt ist.

105 Ich verwende den Begriff der "Abgrenzung" hier durchaus in Anlehnung an Cameiro's Konzept der "circumscription" (1973: 153-174), messe den sozio-ökonomischen Faktoren aber die entscheidendere Bedeutung gegenüber den von Cameiro betonten ökologisch-demographischen Variablen bei.

106 Godelier 1978: 763-771

107 Der Haushalt ist hinsichtlich seiner sozialen Zusammensetzung grundsätzlich "abhängig von den Formen der Heirat, der Residenz, der Familie und damit des Verwandtschaftssystems"; er ist ferner durch Weltbild, Recht und Abgaben "mit den Strukturen, die die Gesamtgesellschaft prägen, verbunden und von diesen abhängig." Die axiomatische Einführung des Haushaltes als wichtiger Produktions- und Konsumtionseinheit erfolgt somit aus methodischen Gründen. (Gingrich 1988: 206)

108 Sahlins 1976: 41-148

109 Die Schwerpunktsetzung dieser Arbeit verlangt, daß wir daneben den Bereich der Hausarbeit selbst vernachlässigen. Bezüglich der Herstellung und Verwendung von Kochgeräten, Nahrungsmitteln und Speisen verweise ich auf Champault 1985: 79-84 und auf meine bereits publizierten Arbeiten (Gingrich 1986: 62-64, 1989b,d; 1994b); der Bereich der Körperpflege und Tracht wird im dritten Kapitel von 1989c kurz berührt. Die häusliche Erzeugung von Arbeitsgeräten und der Hausbau selbst sind 1986 gemeinsam mit J. Heiß in ihren Grundzügen dokumentiert worden. Alle anderen Bereiche, insbesondere jene der sozialen und rechtlichen Beziehungen der Haushaltsmitglieder zueinander und nach außen, bleiben künftigen Arbeiten vorbehalten.

110 Der Bananenbau erfolgt auf dieselbe Weise wie am benachbarten Ğ. Rāzih, cf. Gingrich und Heiß 1986: 72-73

111 Zur Geschichte des Kaffeeanbaus im Jemen cf. Becker, Höhfeld, Kopp 1979: 1-38

112 Unter der Fülle an Literatur über Qāt sei besonders auf Schopen 1978; Kennedy 1987 und die Bibliographie bei Weir 1985: 181-185 verwiesen.

113 Mit derselben Wurzel wie samnin, weil in ihm dann auch aus Butter (qazza) Butterschmalz (samnin) geschüttelt wird. Übrigens erhob Behnstedt (1987b: passim) in im Mazza bei den B. Ḥawfi im Bereich des Melkens und Butterns eine Reihe von Termini, die mir nicht untergekommen sind, z.B. Melktopf: im maqnaᶜa, melken: qanaᶜ, laqaṭ, buttern: māẓ, yamūẓ, und Butter von der Buttermilch trennen: wâda.

114 Im folgenden werden bereits erwähnte Pflanzen nur mehr mit ihren lokalen Namen bezeichnet.

115 Murdock and Provost 1973: 203-225

116 šarîm und šurma sind bei den Munebbih zwei verschiedene Geräte und nicht zwei verschiedene Dialektausdrücke für dasselbe Gerät, wie Behnstedt (1987b: 268) meint.

117 al-Selwi (1987: 150) übersetzt "ᶜarḏ" mit dem Baum (Ziziphus spina Christi), was als "pars pro toto" für šidân auch am Ḏ. Munebbih auftritt, ebenso habe ich "ᶜarḏ" sowohl in der Bedeutung von "Blätter des ᶜalb" wie als Synonym für ᶜalb in der saudischen Tihâma um al-Qunfiḍa erhoben.

118 Behnstedt (1987b: 284) erwähnt uḏwâna als Terminus für eine Reisigbündel-Binde

119 Behnstedt 1987b: 244

120 Behnstedt 1987b: 278

121 Hinsichtlich der Verwendung von Bau- und Arbeitshölzern verweise ich auf die Angaben in der mit J. Heiß gemeinsam erstellten Dokumentation (1986: 48-51, 136-137, 144-151; 1986a: 51-63); außerdem bringt Behnstedt 1987b: 319-322 einige weitere Beispiele

122 Wilson 1977: 209-210 beschreibt Feldwachen bei Maḥâbiša, welche die Ernten unter anderem auch gegen das Stachelschwein (arn sibrita, al-šibriza) schützen.

123 Das weitverbreitete Auftreten größerer Affenhorden im ᶜAsîr konnte im Rahmen der Erhebungen zum "Ethnographischen Atlas" der saudischen Südwestprovinzen bestätigt werden. Nach al-Selwi 1987: 97 ist "rabḥ" ein im Jemenitischen seit langem verbreitetes Wort für Affe.

124 Hirschberg und Janata 1980: 237, es handelt sich um einen Gruben'speer'.

125 Gingrich 1986: 41-69, 1989b: 129-149

126 Hellfellige Hasen gelten auch als eine Erscheinungsform der wohlwollenden ǧinn; zu den Metamorphosen von Geistern und Gespenstern in Arabien cf. auch Henninger (1963)1981: 127-129. Zur rituellen Bedeutung der Jagd in Süd- und Südwestarabien cf. Serjeant 1976: passim und 2, 8, 30; sowie Ryckmans 1976: 259-308

127 Eine Sammlung derartiger Artefakte und auch der Fallen wird gesondert publiziert.

128 Gingrich 1987: 89-93

129 Hirschberg und Janata 1980: 247

130 Gingrich 1989b i.Dr.

131 Baldry 1982: 39

132 Dies ist das alte jemenitische Wort für Baumwolle, die im Jemen endogenen Ursprungs sein soll: Al-Selwi 1987: 154 und Baldry 1982:5.

133 Gartenbau und Sammeln sind aber die einzigen Arbeitsbereiche der Munebbih, die in Einzelarbeit erfolgen (auch hier wurden die wenigen Ausnahmen vermerkt). Dies könnte absehbare zukünftige Entwicklungen begünstigen, welche auch die Munebbih-Frauen in die weniger geachtete Privatheit und immobilere Gebundenheit an den Einzelhaushalt abdrängen könnten.

134 Gingrich und Heiß 1986: 67-69

135 Die südliche Gruppe setzt sich aus den zwei bereits erwähnten eigenständigen Verbänden der Ahl al-ᶜUrr namens Āl ᶜUmar und und am Šayḫ zusammen sowie aus kleinen Teilgruppen der Āl-Yazīd am Rande von Ṣalabayn. Die Weidegründe der geschlossenen endogamen Verbände der Āl ᶜUmar und am Šayḫ liegen am West- und Südwestfuß des al-ᶜUrr und grenzen an das Bergland der Qayz.
Zahlenmäßig kleiner und weniger homogen sind die nördlichen nomadischen Gruppen. Sie setzen sich aus kleinen Fragmenten der ᶜAyyāš und der B. Ḥawlī zusammen, die ich nicht selbst besucht habe. Die Weidegründe der Nord- und der Südgruppe im Randbereich des Ǧ. Munebbih sind noch soweit ausreichend, daß sich ihre Wanderbewegungen in normalen Jahren auf die eigenen, ausgedehnten Territorien beschränken können, die immerhin 15% des gesamten Stammesgebietes umfassen, wobei sie saisonale Wanderungen innerhalb dieser Gebiete durchführen. In Dürrezeiten und -jahren müssen andere Weidegründe aufgesucht werden. Dies können höher gelegene und noch nicht überweidete Regenwassersammelflächen am Ǧ. Munebbih sein, oder Weideflächen der Nachbarstämme Ǧumāᶜa, Banū l-Qayz, Ahl Fayfā und B. Mālik, oder die Weidegründe des den Munebbih nächstgelegenen Furūḍ-Stammes, der Balġāzī. Jede dieser drei Alternativen trägt ein relativ großes Konfliktpotential in sich, insbesondere die erste und zweite Variante. Im dritten, selten in Anspruch genommenen Fall fungiert die Föderationshälfte, wie erwähnt, als Organisatorin des intertribalen Beistandes. Die angesprochenen Gruppen sind in erster Linie Kleinvieh- und Kamelnomaden und vollspezialisierte Viehzüchter. Dementsprechend deutlich muß ihre Marktorientierung ausgeprägt sein, um jene Mittel der Lebenshaltung eintauschen zu können, die nicht direkt aus der Viehhaltung gewonnen werden können, wie etwa Getreide. Der Verkauf von Vieh, von eingesammeltem Holz, von Schaf- und Wollprodukten, Leder und Lederprodukten spielt bei diesen Gruppen eine entscheidende Rolle. In Subsistenz und Tauschorientierung besteht somit zu einigen der seßhaften Gruppen in den agrarisch benachteiligten Subzonen nur ein gradueller Unterschied, der sich eben in nomadischer Lebensweise und in einem höheren Grad an Spezialisierung ausdrückt. Während jene bäuerlichen Gruppen über ihre agrarische Subsistenz hinaus regelmäßige Überschüsse an Vieh und Holz erzeugen, sind die Munebbih-Nomaden gezwungen, sich voll auf die Erzeugung von Vieh- und Holzüberschüssen zu spezialisieren. Wie erwähnt, geben nur die Schafe der tief gelegenen Subzonen verwertbare Wolle; das Scheren (yaqust) ist gemeinsame Arbeit einer Lagergemeinschaft oder mehrerer Haushalte. (Dies korrigiert die Angabe bei Behnstedt 1987b: 248) Bei zu großem Bestand an Ziegenböcken und Hammeln werden einige davon kastriert, die Böcke voll (yaḫsī), die Hammel nur partiell wie die Stiere (yaduqqu, siehe Abschnitt 3.2.2.1.). Die Frauen in diesen vollnomadischen Gruppen sind geschätzte Gerberinnen sowie Anfertigerinnen von Wollerzeugnissen und von Lederprodukten. Diese Woll- und Ledererzeugnisse werden von ihnen vor allem am Wochenmarkt angeboten. Sie finden sich traditionell in fast jedem Munebbih-Haushalt, können aber auch im bäuerlichen Haushalt selbst erzeugt werden. Für die Ledererzeugnisse können auch hier als Gerbemittel die qaraẓ-Blätter verwendet werden. Ġanam-Leder heißt ǧildin, Rindsleder (sonst in der Region meist ᶜiǧw) heißt bei den Munebbih qibqab. Bei diesen Lederprodukten handelt es sich um Tragwiegen (wazna oder ḥils), um Wassersäcke (ǧarb), um sabīqī-Scheiden (ǧubāb), um Säcke (wastal zum Lagern und Transportieren; ǧība/ǧawāb: Saatgut-Beutel), Seile (ǧināb/aǧniba) sowie um Ledermatten (als Schlafunterlage und Überwurf) und Schürzen.

136 Hinsichtlich der Verwendung von Bau- und Arbeitshölzern verweise ich nochmals auf die Angaben in der mit J. Heiß gemeinsam erstellten Dokumentation (1986: 48-51, 136-137, 144-151); 1986a: 51-63); außerdem bringt Behnstedt 1987b: 319-322 einige weitere Beispiele.

137 Dem relevanten Vegetationsbestand entsprechend ist die Imkerei im Bereich der mittleren Westhänge und des Hauptkammes besonders häufig. In diesen Subzonen, auf welche sich die folgenden Angaben vor allem beziehen, stammt der Honignektar von ᶜalaq-, Kaffee-, qatādī- (Astragalus?) und Euphorbien-Blüten, in tieferen Subzonen wurden mir vor allem noch šidān und ḍahṛᶜa-Blüten genannt.
Wie in ganz West- und Südwestarabien sind die Bienenstöcke ausgehöhlte, flach und trocken gelagerte Baumstämme. Am Ğ. Munebbih wird dafür aṯl-, ᶜaṯab-, šidān- und qāᶜ (Terminalia brownii Fresen)-Holz bevorzugt. Der Stock (ḫaliya) wird auf die gleiche Weise erzeugt, wie ich es im südlichen Ḥiğāz erhoben habe (Gingrich in Dostal 1983: 62-74 und 1990a i.Dr.). In der Regel fertigt ihn bei den Munebbih der Imker selbst an. Ein einzelner Imker im Gebiet der B. Šunayf (Ğumāᶜa) erzeugt Stöcke auf Lager (Stückpreis: 500 saudische Rial), sodaß die Munebbih-Imker (naḥḥālin) in dringenden Fällen auch von ihm kaufen können. Der Einzelstock ist auch hier hinten und vorne durch eine mit einem Mist-Häckselgemisch fixierte Schieferplatte (ğāfiẓ) verschlossen, die vorne das Flugloch (nāfiḏa) ausspart.
Die Imker in Kammlage und mittleren Westhängen können, im Gegensatz zu den Imkerei-Standorten in allen anderen Subzonen, regelmäßige Überschüsse erzeugen. Trotzdem sind selbst sie niemals Vollspezialisten, sondern immer zugleich auch Bauern, die allerdings meist wenig Viehzucht betreiben. Durch den notwendigen Aufwand für die Landwirtschaft ergibt sich eine Begrenzung im möglichen Arbeitsaufwand eines solchen Haushaltes für die Imkerei; auch am Ğ. Munebbih überschneiden sich die Jahresarbeitsspitzen der Imkerei zum Teil mit jenen des Feldbaus. Da die vorhandenen Arbeitskräfte der Imker-Haushalte limitiert sind, können Produktion und Stockanzahl nicht unbeschränkt gesteigert werden. Aus diesen hier nur kurz angedeuteten Gründen verfügt ein Imker-Haushalt bei den Munebbih auch in den dafür geeignetsten Standorten selten über mehr als 10 bis 15 Stöcke. Dies bedingt, daß selbst in den teilweise marktorientierten Imker-Haushalten die Stöcke in einfacher Stapellagerung aufbewahrt werden können (eine größere Stockanzahl würde eine andere Lagerungsform erfordern). Die Stöcke sind daher durchwegs am Hausdach nebeneinander gelagert, bei größeren Stockzahlen werden maximal dreilagige Stapel gebildet. Unter, zwischen und auf die Stöcke sind Rindenstücke als Regenschutz gelegt. Diese Standorte sind ganzjährig; klein- oder gar großräumige Wanderimkerei wie in der Huğariyya oder im Norden des ᶜAsīr wird am Ğ. Munebbih nicht betrieben. Schwarmfang und Honigernte mit anschließender Verarbeitung sind daher die Hauptarbeitsgänge der traditionellen Imkerei.
Das Ausschwärmen (yufāriᶜ) wird nur dann beachtet, wenn ein neuer Stock besiedelt werden soll. Der Schwarmfang (yuṯabbī) erfolgt dann mit Hilfe eines Tuchs, das über den mit Wasser besprühten Schwarm gebreitet wird. Wenn sich der Schwarm beruhigt hat, wird er vorsichtig in den neuen Stock befördert. In diesen ist zuvor eine Astgabel als Stütze für das Brutnest verspreizt worden. Nur bei sehr unruhigen Schwärmen werden der Königin (āb, qā'id, ğadd, mālik: also ausschließlich Termini männlichen Geschlechts) mit der Hand die Flügel gestutzt (yaqust, "scheren, stutzen").
Die Erntezeiten des Honigs werden im folgenden bereits in der lokalen Terminologie der Jahres- und Sternzeichen angegeben; diese selbst wird erst im 4. Kapitel behandelt. Hier sei nur betont, daß die zeitliche Ordnung der Imkerei mit ihrer starken Abhängigkeit vom jährlichen Vegetationsrhythmus stets in den Agrarkalender eingebunden ist. In Hauptkammlagen sind drei Ernten pro Jahr möglich, und zwar im "Frühjahr" (im Stern am Šabūb); im "Herbst" (ᶜAllān, am Sābiᶜ) sowie im "Winter" (1986 zu qirān 15). In den anderen Subzonen sind nur die Frühjahrs- und Herbsternten möglich, und auch diese mit geringeren Stockerträgen. Die relativ kontinuierliche Möglichkeit einer Winterernte in höheren Lagen hat uns bereits als Indikator für die Winterregen gedient. In allen anderen Subzonen, inklusive des Nordteils des Hauptkammes, ist keine Winterernte möglich. Sommerhonig (ᶜasal ᶜallānī) ist heller, klarer und wegen seines Geschmacks geschätzter, er ist rötlich und wird nicht mit dem Frühjahrshonig vermischt, sondern nach der Ernte gesondert gelagert. Für die Ernte werden die Bienen (nūba, nūbin), wie in ganz Südwestarabien, zunächst durch Rauch vertrieben, der vom Hintereingang in den Stock gefächelt wird. Von dort aus werden dann bis zu zehn Waben pro Stock herausgeschnitten (yiqṭaᶜ). Der Honig wird in den Waben zur Reifung in Tonbehältern gelagert, und dann vom Wachs separiert oder auch ungetrennt verteilt, verkauft oder verzehrt.

Da hier nicht auf die mannigfachen nicht-kommerziellen Verteilungs- und Konsumtionsformen eingegangen werden kann, verweise ich auf die Honigzirkulation im südlichen Hiǧāz, die jener am Ǧ. Munebbih im Prinzip entspricht. Auch hier hat der Imker und jeder Eigentümer von Honigvorräten eine Reihe sozialer Verteilungsverpflichtungen. Sie sind mitbedingt durch die hohe Wertschätzung, die Honig als Gast- und Festmahls-Vorspeise sowie als Heil- und Stärkemittel zukommt. Dementsprechend hoch ist auch das Prestige des Imkers, wobei diese Spezialisierung nur von Männern ausgeübt wird. Der Honigverkauf erfolgt über persönliche Bestellungen beim Imker oder am Wochenmarkt. Mehr als die Hälfte der verkauften Jahresernte an Sommerhonig werden über persönliche Bestellungen an andere Stammesmitglieder der Munebbih abgesetzt. Der Rest der verkauften Frühjahrs- und fast die gesamte verkaufte Herbst- und Winterernte werden am Hauptwochenmarkt der Munebbih angeboten. Der Großteil wird dort von auswärtigen Händlern erworben, einen kleineren Anteil kaufen aber auch dort andere Stammesmitglieder. Transportiert und verkauft wird der Honig der Munebbih heute in leeren, gereinigten Benzinkanistern, die eine Gallone fassen. Vor 30 Jahren kostete am Markt von Nayd ar-Rakū eine Gallone, in damalige Meßeinheiten umgerechnet, einen Maria Theresientaler, heute kostet eine Gallone von Munebbih-Honig bereits 1.000 saudische Rial. Dieser Zahlenvergleich ist zugleich ein deutlicher Hinweis auf die dramatische Entwicklung der Markt- und Geldwirtschaft in den letzten drei Jahrzehnten, die sich im gesamten Gebiet der Munebbih vollzogen hat, sowie auf die Einbrüche, die sie bereits in das traditionelle Produktionssystem erzielt hat.

138 Gingrich und Heiß 1986: 68, 180

139 Philby 1952: 485

140 Gingrich 1984: 141-169

141 etwa al-Hamdānī (Müller): 194

142 siehe Anm. 6 dieses Kapitels

143 Diese Auffassung grenzt sich ab von Weir 1985a: 141-143

144 cf. auch Lane s.v.

145 cf. auch Behnstedt 1987b: 256 für andere tribale Verbände

146 Marshall 1989: (235-237)

147 cf. auch s.v. Lane für ᶜiǧl und tābiᶜ

148 Im Verlauf meiner Feldarbeit hatte ich öfter den Eindruck, daß die Munebbih untereinander auch von einem Stier oder Ochsen als "lāyin" sprachen, sobald ich mich aber in das Gespräch einmischte und diesbezüglich nachfragte, wurde mir (korrigierend?) der k.ar. Terminus "ṯawr" präsentiert. Ein einziges Mal wurde mir baqar, Rind, und nicht -a, (Kuh), als Koiné von lāyin genannt. Ich kann nicht ausschließen, daß am ṯawr auch nur die Koiné-Form sein könnte. Zur rituellen Bedeutung des Stiers in Altsüdarabien vgl. J. Ryckmans 1975: 365-373; Robin 1981a: 263-281. Zum Verlauf der istiġāṯa bei den Munebbih cf. Gingrich 1989c: 353-370 und 1993b; zur altsüdarabischen Kosmologie generell cf. inter alia G. Ryckmans 1942: 165-176 und J. Ryckmans 1987: 111.115.

149 Behnstedt 1987a: 106, mit Belegstellen des Autors bei Thomas 1977: 292 und Leslau 1947: 9 für das Śḥeri, der im Zitat angesprochene "Lisān" ist der Lisān al-ᶜArab.

150 Behnstedt 1987b: 300

151 Daqqa ist daher auch hier als "Klopfen, Hämmern, Fixieren", aber nicht wie bei Behnstedt (1987b: 253) als "Kastrieren" im eigentlichen Sinne zu verstehen

152 Dr. P. Kane leitete zur Erhebungszeit die veterinärmedizinische Abteilung des Landwirtschaftsreferates in der Provinzverwaltung von Ṣaᶜda. Ich habe für dieses Referat eine Rinderimpfschutzkampagne am Ğ. Munebbih vorbereitet und Dr. Kane und sein Team bei ihrer erfolgreichen Durchführung assistiert.

153 Die damit einhergehenden Symptome unter den Rindern der östlichen Nachbargebiete der Munebbih sind Mangel- und Fehlernährung sowie das Fressen von unverdaulichem Mist und Abfall wie Plastikflaschen.

154 Behnstedt 1987b: 291 hat "guṭrun", das Kohlpech, verwechselt mit einer Pflanze, aus der es gewonnen wird.

155 Als solcherart behandelte Rinderkrankheiten wurden mir "habbat am fil" (Elefantenzucken) und maraḍ am ğurab ("Juckkrankheit") genannt.

156 Unter welchen Bedingungen und Umständen in dieser Region eher ein einzelner Zugstier oder ein Stier-Gespann zum Einsatz kommt, haben J. Heiß und ich bereits in einer separaten Arbeit ausgeführt, auf die ich hier verweise (Gingrich und Heiß 1986a: 51-63). Ebenso wurden dort die sich daraus ergebenden technischen Konsequenzen für Joch, Zugseil und Zugwaage dokumentiert. Ergänzend sei noch auf die dazu unterschiedliche Einspannung von Kamel und Esel hingewiesen. Dem Kamel muß für den Feldzug eine Längsschnur durch die Nase gezogen werden, mit der es von vorn durch einen weiteren Mann geführt wird. Das vor und hinter dem Höcker (sanâmin; beim Zebu: durba) aufsitzende Kameljoch (masâma) ist unter dem Körper angeschirrt (fidâha); die Zugwaage beim Kamel (quddâma) ist länger als die beim Rind (tabaᶜa), aber wie jene aus šidân-Holz. Den gleichen Namen fidâha haben Zaumzeug und Geschirr beim Esel als Zugtier. Geschirr- und Zugseil sind stets aus festestem Rindsleder (šadd). Das Zugseil heißt bei den Munebbih meist ᶜalaba.

157 Hirse ist sehr dürreresistent (unter anderem durch sein dichtes, tiefes Wurzelsystem) und kann in ph-Bereichen zwischen 5,0 bis 8,5 gedeihen, zieht aber im Jemen Werte von 5,5 bis 6,5 vor (Rehm und Espig 1984: 33; Varisco 1985: 58).

158 Hillman 1984/85, I: 119

159 Gingrich und Heiß 1986a: 60; zugleich wird unter "B. Aussaat" im vorliegenden Abschnitt die dort angegebene Verbreitung des Saattrichters korrigiert.

160 Bédoucha 1986: 17

161 Serjeant 1974: 45, 67

162 Rehm und Espig 1984: 36

163 al-Hamdânî (Müller): 109, 199

164 Varisco 1985: 78 als "'âhamî", basierend auf Mitteilungen von S. Weir; Bédoucha 1986: 19

165 Varisco 1985: 79 basierend auf Mitteilungen von S. Weir und R. Wilson; Bédoucha 1986: 19

166 Botanische Bestimmungsversuche von samples dieser Varietäten vom Ğ. Munebbih am London Institut for Archeology durch Prof. Dr. David Hillman und Mag. Dr. Ursula Tannheiser blieben bisher ohne Ergebnis. Zu Form und Beschreibung der wichtigsten Varietä-

ten von Sorghum bicolor cf. Rehm und Espig 1984: 32, im Prinzip sind alle Formen miteinander kreuzbar.

167 Varisco 1985: 59

168 Die Bewertung der weißen Sorte als bester Hirse findet sich nach Varisco 1985: Anm. 16 auch in der klassischen arabischen Tradition, etwa im Kitāb al-Filāḥa des Andalusiers Ibn al-ᶜAwwām (Madrid 1802, 2: 78) aus dem 12./13. Jh. (Ullmann 1972: 447). Das Kitāb al-Filāḥa war mir zur Zeit der Niederschrift leider nicht zugänglich.

169 Rehm und Espig 1984: 63, 144, 373; Varisco 1985: 83, 87

170 etwa durch die "Buġyat al-fallāḥin" des Sultans al-ᶜAbbās b. ᶜAlī, siehe zwar Serjeant 1974: 74, aber korrigierend Varisco 1985: 61

171 "ğirf" bedeutet bei den Munebbih Saat-"Furche"; "ğarfin" hingegen "Höhle" (cf. Kapitel 6), wie aus dem übrigen Jemen gleichfalls belegt, cf. al-Selwi 1987: 60.

172 Zur Verbreitung des Saattrichters im Norden des Jemen cf. Gingrich und Heiß 1986: 138-144, 155-157, und a: 61, jedoch unter Einschluß der hier getroffenen Präzisierungen für den Ğ. Munebbih; "maġrafa" geht auf dieselbe Grundbedeutung wie "yuğarrif", Furchenpflügen, zurück. Für den Zentraljemen cf. Varisco 1982a: 158-172.

173 Gingrich und Heiß 1986a: 54

174 Dies ist eine Grundbedeutung jener Wurzel ġ-b-r, die auch der Nebelperiode ġubra am Ğ. Munebbih den Namen gibt, welche durch 'sandige' Winde aus der Tihāma eingeleitet wird.

175 Hillman 1984/85, I: 117

176 Behnstedt 1987b: 267 übersetzt zutreffend "die Seitenwälle der Furchen in der Mitte durchpflügen, so daß das Saatgut in der Furche bedeckt wird, wobei die neuen Furchen als Bewässerungsgräben dienen", cf. auch Bédoucha 1986: 23, 61, wo das Nomen 'šitawâ' oder 'šitäy' für denselben Vorgang (labourer les billons et buttage) auf masnā-Feldern genannt ist.
Aus dem zentral- und südjemenitischen Hochland ist durch al-Selwi (1987: 123) das Verbum "šatta" (also nicht š-t-w, sondern š-t-t) mit der ähnlichen Bedeutung "eine Ackerfurche ziehen" belegt; š-t-w I oder II in dieser Bedeutung scheint daher ein typischer Terminus des nördlichen Hochlandes zu sein.
Der Name der Jahreszeit šitā' weist dieselben Radikale auf und ist gleichfalls nur im Norden des Jemen (mit seinem regelmäßigeren Winterregen) gebräuchlich, nicht aber im Süden.

177 Bédoucha 1986: 28-29; Gingrich und Heiß 1986: 103, aber Korrektur: 63; Varisco 1985: 80, 81, 83; ferner al-Selwi 1987: 121

178 nach Varisco 1985: 66 ist dies etwa in al-Ahğur auf ġayl-, nicht aber auf ᶜaqar (ᶜanṯarī)-Feldern gegeben.

179 staᶜdin stammt von ṣ-ᶜ-d, sich erheben

180 Dieses jemenitische Wort ist nach al-Selwi (1987: 141) mehrfach bei al-Hamdānī und aus dem heutigen jemenitischen Hochland belegt, darunter auch aus dem Umland von Ṣaᶜda (Gingrich und Heiß 1986: 104)

181 SD s.v. ṢRB: "harvest; harvest season"; cf. auch al-Selwi 1987: 129-130

182 Auch G. Bédoucha (1986: 31) führt für das W. ᶜIkwân (Westgebiet der Wâ'ila, nördliche Hamdân im Umland von Ṣaᶜda) den Terminus "ṣarîb" für die Halmernte und "gilem" (von q-l-m) für die Hirsekopf-Ernte an. Aus anderen Regionen des jemenitischen Hochlandes ist dieser Zusammenhang nicht derart eindeutig belegt oder belegbar: Für al-Ahğur bei Kawkabân nennt Varisco (1985: 31) zwar ebenfalls die zwei separaten Arbeitsgänge der Hirsehalm- und Hirsekopf-Ernte mit den beiden entsprechenden Termini (qalima und ṣaraba, aus ṣ-r-b), die nach ihm aber unterschiedlos für beide Gänge gelten. Varisco's Studium unveröffentlicher rasûlidischer Manuskripte, die sich vor allem auf das zentrale und südliche Hochland sowie auf den Südabschnitt der Tihâma beziehen, verweist auf die Unterscheidung von ein bis vier Ähren-Ernten (entsprechend der mehrfach möglichen Ähren-Ernten pro Halm in der Tihâma) und Halmernten durch die Termini ᶜaqb und ğahîš. Hier ist aber auch der unterschiedliche Wortschatz des südlichen Hochlandes und der Tihâma zu bedenken.

183 Behnstedts (1987b: 271) Übersetzung "mit der Sichel ernten" ist daher zwar ungenau, aber nicht falsch: Die Weizen-, Gerste- und Emmerernte erfolgt zumeist durch Abreißen der Ähren mit der Hand, die Halme bleiben zum Abweiden stehen.
W. Dostal hat schon 1981 in zwei Vorträgen ("Seminar for Arabian Studies" und "Arbeitskreis Gegenwartsbezogener Orient", die Thematik wird im "Ethnographischen Atlas" der saudischen Südwestprovinzen detailliert erörtert) auf das ethnographische Verbreitungsgebiet der Sichelform des šarîm in Südwestarabien und auf seine Entsprechung zu analogen altsüdarabischen Artefakten hingewiesen, sodaß sich auch von der Seite des Gerätes Bezüge zur vorislamischen Zeit ergeben. Zumindest heute liegt der hauptsächliche Verwendungszweck des šarîm innerhalb der traditionellen "zentralen Arbeitsbereiche" eben in den (im weiteren Sinn) ṣurâb, ṣarîb, starîbin oder stirâbin genannten Tätigkeiten.

184 Behnstedt 1987b: 321

185 al-Selwi 1987: 196, das Wort ist auch im Zentraljemen gebräuchlich und bereits bei Našwân belegt.

186 zur Handmühle cf. Gingrich und Heiß 1986: 134-135

187 Behnstedt (1987b: 253) übersetzt midfanin recht unpassend mit "Schatz", das Wort ist trotz allfälliger Nebenbedeutungen im Jemen seit dem 10. Jh. der Ausdruck für "unterirdischer Hirsespeicher", cf. al-Hamdânî (Müller): 108 und al-Selwi 1987: 88-89

188 Varisco 1985: 78; Serjeant 1974: 50

189 Rehm und Espig 1984: 28-29

190 Rehm und Espig 1984: 30

191 Die Identifikation von Emmer beruht auf al-Selwi 161-162 und einer botanischen Bestimmung durch Mag. Dr. U. Tannheiser.
Auch al-Hamdânî (Müller): 193, 198 bezeichnet ᶜalas noch als beste Weizensorte des Jemen.

192 Hillman 1984/85, II: 1 und 1984: 7

193 Hillman 1984/85, I: 127

194 In der allgemeinen Entwicklungsgeschichte des Gerstenanbaus sind "nacktkörnige", ältere Formen von "hulled varieties", also geschälten Varietäten, abgelöst worden (Hillman 1984/85, II: 5) solche dominieren auch am Ğ. Munebbih.

195 Hillman 1984/85, II: 2

196 Hillman 1984/85, I: 116, 128

197 Wie schon erwähnt, ist die ġubra (ġubarīn: staubig) im westlich vorgelagerten Tihāma-Abschnitt um Ğāzān ein sandiger Westwind, den Serjeant (1974: 31) in den 70er Jahren am 23.6. bei Abū ᶜAriš konstatierte. Am al-ᶜUrr setzten die ġubra-Nebel am 24.6. voll ein. Es handelt sich offenbar um denselben, jährlich-regelmäßigen Klimaprozeß, der - wie ich mir zu vermuten erlaube - mit der Verdunstung über dem Roten Meer in der Hitzezeit zu den Frühjahrsmonsunen und den damit einhergehenden Luftumschichtungen zusammenhängen dürfte.

198 Behnstedts (1987b: 281) Übersetzung von "ᶜAllān" ist ungenau: ᶜAllān ist der Name für einige Sterne der Ursa Maior, wie schon aus Glaser 1885: 93; Rossi 1953: 360 und Serjeant 1974: 48 hervorgeht, cf. auch Varisco 1982: 566. Die mit ᶜAllān bezeichnete Jahreszeit umfaßt im Westteil der Provinz Ṣaᶜda primär nicht den "Abschnitt der kleinen Regenzeit", sondern die Trockenperiode danach, ab August. Nur die Sommerregen davor werden auch als "ᶜAllān-Regen" (amtär ᶜAllān) bezeichnet, weil sie zu am Sādī erwartet werden, nie aber als "ᶜAllān".

199 In dieser allgemeinen Form sind auch Varisco's (1987: 260-262) Aussagen "There ist no winter rain in Yemen", und "in Yemen (...) the waṣmī rain occured in spring" für den Norden und Nordwesten des Landes nicht zutreffend.

200 Kopp 1981: 113

201 cf. Abschnitt 5.3.2.

202 Varisco 1982: 558 über al-Aḥğur und Ibb; Gingrich 1990 i.Dr. zum südlichen Ḥiğāz

203 al-Selwi 1987: 77

204 Landberg 1923: 1101-1103

205 Varisco 1987: 258 und passim bringt dafür einige weitere Belege. Die Namen der vier Jahreszeiten tragen im bäuerlichen Südarabien also andere Bedeutungen als in Nordarabien, wo sie tatsächlich der mediterran-europäischen Terminologie entsprechen. Im bäuerlichen Südarabien sind diese vier Namen hingegen den hier dominanten zwei, durch die Monsune geprägten klimatischen Jahreshälften als Untergliederungen zugeordnet. In der islamischen Tradition mathematischer Astronomie des Jemen stellt King (1979: 61) hingegen die Einflüsse der griechischen Tradition explizit fest.

206 Godelier 1984: 9-39

207 King in E.I.^{2} s.v. Makka, "4. as the centre of the world", 181-182.

4. Kapitel

1 Frau Univ. Prof. Dr. Maria Firneis, Herrn Univ. Lektor E. Göbel (Institut für Astronomie) und Herrn Dir. H. Mucke (Planetarium) sei dafür herzlichst gedankt. Etwaige Erhebungs- und Darstellungsfehler liegen selbstverständlich in meiner Verantwortung.

2 Für bibliographische Hinweise zu manāzil und islamischer Astronomie cf. s.v. Miqāt, Taysir in EI^1 und EI^2 ᶜIlm al-hay'ah in EI^2, Pingree 1973: 32-43, King 1983: 531-555 und Varisco 1989a: 145-166.

3 Evans-Pritchard 1940: 209; Turton and Ruggles 1978: 585-586

4 Kunitzsch, s.v. al-manāzil in EI^2; ergänzend Kunitzsch 1983: 7-9; weiters King 1980: 1-5; Ullmann s.v. filāḥa in EI^2; Ruska s.v. al-manāzil in EI^1; zum weiteren Vergleich Neugebauer 1955: 47; Ginzel 1906: 62-71

5 Pellat 1955: 17-41 und s.v. anwā' in EI^2; Kunitzsch 1959 und 1961: insbesondere 7-34

6 Kunitzsch 1961: 23

7 Kunitzsch s.v. al-manāzil in EI^2

8 Ruska s.v. al-manāzil in EI^1

9 Pellat s.v. anwā' in EI^2; Varisco 1987: 254

10 Kunitzsch 1961: 14, 100-103

11 Glaser 1885: 91

12 Varisco 1982: 557-558, 1985: 62

13 Pellat s.v. anwā' in EI^2, Lane s.v. naw'; Kunitzsch 1983: 7

14 as-Sirāǧī in Varisco 1982: 560-576; Gingrich 1990: i.Dr.

15 Neugebauer 1929: 11, 150

16 Pellat s.v. anwā' in EI^2

17 Dies gilt auch für den Großteil der im 2. und 3. Abschnitt dieses Kapitels untersuchten ethnographischen Literatur aus Zentral- und Südjemen.

18 Neugebauer 1929: 153-155

19 Wie schon zu Beginn des Abschnittes 3.2.2.2. angemerkt, werden die meisten Arbeitsgänge des Getreidezyklus in den bevorzugten und begünstigten Subzonen des Stammesgebietes um einige Tage früher durchgeführt, weil sie exponierter zu den Regenwinden liegen. Das "Aufpflügen" der Hirsefelder etwa kann in Hauptkammlage schon am 11.4. und am Fuß der Osthänge erst am 14.4. beginnen: Der 11.4. ist aber (wenn Tab. 8 herangezogen wird) in Hauptkammlage noch der erste Tag von am Ḳāma, am Fuß der Osthänge hingegen ist der 14.4. schon der achte Tag von am Ḳāma: Die reale, klimabedingte Differenz der Arbeitstermine (in diesem Beispiel: um drei Tage) erscheint also durch diese Datierungsdifferenz (hier: um sieben Tage) noch vergrößert.

20 Eco 1985: 65-113

21 Varisco 1982: 105-115, 554-557, 1985: 62; Bédoucha 1986: 9-10

22 Gingrich 1990 i.Dr. Ich danke Herrn G. Ladj (Tübingen) für die Möglichkeit, das Manuskript seiner Dissertation zu konsultieren.

23 unpubliziertes Datenmaterial aus dem "Ethnographischen Atlas" der saudischen Südwestprovinzen

24 al-Hamdānī (Müller): 105; cf. auch die Literaturhinweise über Erwähnungen in jüdischer Literatur des arabisch-islamischen Mittelalters bei Gingrich 1993a: Anmerkungen; Glaser 1885: 94-97; Varisco 1989b: 8-29;Niebuhr 1772: 114 ("Kimeh", nach Mitteilungen von Juden in Ṣanᶜā' und Baġdād). Niebuhr (1772: 115) zitiert überdies Th. Hyde (1665: 41) mit "Aben Ezra dicit: Antiqui dixerunt Chima esse septem stellas parvas in sine signis arietis. Rabbi

Ishak Israel disertis verbis dicit: Chima arabice est Thuraija, i.e. Pleyades." Diese bei Niebuhr zitierten Schriften sind mir derzeit nicht zugänglich, verweisen aber gleichfalls auf ältere Überlieferungen weit vor dem 18. Jh., und über einen außer im Hebräischen auch im Arabischen geläufigen Gebrauch von "Chima" für die Plejaden. Zu Th. Hyde cf. Kunitzsch 1961: 8

25 siehe Abschnitt 4.3.1.1.

26 cf. Abschnitt 4.4.2. dieser Arbeit; Brief von Prof. W. Müller (Marburg) an den Verfasser vom 2.11.1987

27 Pellat 1955: 19

28 Kunitzsch 1961: 51, 52, 112; Gingrich 1990

29 Kunitzsch 1961: 74, 1983: 49 nach einer damaszener Handschrift des 14. Jh., aber einmal auch für ad-dabarān, Mondstation 4, schlechthin.

30 Kunitzsch 1961: 23-24, 21

31 Varisco 1987: 254

32 Kunitzsch 1961: 19-21, 23-24

33 Gingrich 1990 i.Dr.

34 Kunitzsch 1961: 21

35 Landberg 1923: 1094, siehe Abschnitt 4.3.2.

36 Kunitzsch 1961: 78

37 Kunitzsch 1959: 117-119 und 1961: 78 und 111-112

38 Gingrich 1990 i.Dr.

39 Pellat 1955: 21

40 Pellat 1955: 23; Kunitzsch 1961: 24, 25, 54

41 Pellat 1955: 23, Kunitzsch 1961: 24, 25, 89

42 Varisco 1985: 77 für die entsprechenden Belege

43 Serjeant 1974: 29, 48, 69. Angesichts der exklusiven Zuordnung des Sternnamens "Šabūb" zur 8. Mondstation im benachbarten jemenitischen Hochland ist die Benennung auch der 7. Mondstation mit demselben Terminus im benachbarten Ǧazān wohl eine lokalklimatisch bedingte Variante. Ergänzend zur zitierten Arbeit dokumentiert Prof. Serjeant aber in seinen umfassenderen Unterlagen aus Ǧazān, die im Rahmen des "Ethnographischen Atlas von ᶜAsīr" gegenwärtig zur Publikation vorbereitet werden, daß "Šabb" auch für an-Naṯra stehen kann.

44 Glaser 1885: 93; Varisco 1982: 564

45 Eine Überprüfung im Wiener Planetarium ergab eine annähernde Übereinstimmung der Datierung für ᶜAlib mit dem Frühaufgang von Sirius.

46 Kunitzsch 1961: 114

47 Pellat 1955: 23

48 Kunitzsch 1961: 61; Pellat 1955: 24

49 Kunitzsch 1961: 21, 106-107

50 Pellat 1955: 24

51 Serjeant 1974: 48; Varisco 1985: 75-76 für weitere Belege aus rasūlidischer Zeit für die Ordinalzahlattribute. Die Nennung von ᶜAllān in den Buġyat al-fallāḥīn bei Beeston 1974: 2

52 Glaser 1985: 93

53 Varisco 1982: 565-567

54 Im südlichen Hochland des Jemen dominiert als Name der Ursa Maior Banāt Naᶜš (al-ᶜAnsī 1981), der bekannte klassisch-arabische Terminus (Kunitzsch 1961: 48). Bezeichnenderweise ist das Verbreitungsgebiet dieses Terminus die historische rasūlidische Einflußzone.

55 Beeston 1974: 2

56 Serjeant 1974: 50

57 Varisco 1985: 78

58 Es handelt sich damit um jene beiden Bilder, die auch in den Agrarkalendern des südlichen Ḥiǧāz stark vertreten sind (Gingrich 1990 i.Dr.), das Sternbild des Löwen ist das am meisten ausgeschmückte in den Kutub al-anwā' (Kunitzsch 1961: 24, 25).

59 Ich verweise aus diesem Grund nochmals darauf, daß Tabelle 7 das subjektive 'Modell' der Munebbih wiedergibt, was besonders auch für die darin enthaltenen 13-Tage-Abstände zwischen den naw'-Datierungen gilt. Die Mondstationen werden alle in der ersten Hälfte der anwā'-Sequenz beobachtet, für die ich daher 13-Tage-Rhythmen nach lokalen Mitteilungen in Tab. 7 eingetragen habe. Bei den beiden Frühaufgängen von Suhayl und ᶜAlib markiert das Ereignis (im Gegensatz zu den Spätuntergängen) den Beginn (und nicht das Ende) der gleichnamigen Sternperioden. Dadurch können auch diese beiden anwā' einigermaßen in das 13-Tage-Modell eingepaßt werden. Im ᶜAllān, der Reifeperiode der Hirse, wird der anfallende Arbeitsrhythmus vor der Ernte langsamer; die zuvor benutzte 13-Tage-Richtlinie wird kaum mehr herangezogen und ist daher für die zweite Hälfte der anwā'-Sequenz in Tab. 7 nicht mehr eingetragen.

60 Herrmann 1987: 126, 237

61 Wehr (Cowan) s.v. qirān

62 cf. auch Lane s.v. šahr

63 al-Selwi 1987: 127

64 Herrmann 1987: 51

65 E. Glaser ist der erste europäische Autor, der auf diese Kalenderform aufmerksam gemacht hat. (1885: 91-92) Glasers knappe Darlegung wird im Abschnitt 4.3.1.2. einer kritischen Prüfung unterzogen. Aus der jemenitischen oder übrigen arabischen Literatur ist diese Form eines qirān-Kalenders bisher nicht dokumentiert (cf. Abschnitt 4.4.2.).

66 Gingrich 1990 i.Dr.

67 Der šahr 1 wird von den Munebbih auch "qirān am layla" (also: qirān der einen Nacht) oder überhaupt nur "am layla" genannt. Die Bezeichnung "layla wa lāš" war den Munebbih als solche nicht geläufig. Ich bin mir nicht sicher, ob dieser Ausdruck im Zentraljemen wirklich einen anderen Terminus für die Periode, die bei den Munebbih am Ḳinna heißt, darstellt. Möglicherweise wurde Glaser (1885: 91) und Betzler (1987: 158) (nur diese beiden Autoren schreiben von "layla wa lāš") bloß erklärend mitgeteilt, daß nach "layla" (also nach qirān al-layla) "Nichts" (wa lāš) komme, beobachtet werde. Die von beiden Autoren wiedergegebene Ordinalzahl-Reihe des qirān-Kalenders im Zentraljemen bricht bereits bei 3 ab, wohingegen aš-Sirāǧi in Varisco (1982: 563) auch für den Zentraljemen die Möglichkeit von qirān/šahr 1 anführt.

68 Die Zeitpunkte der Spät- und Frühauf- und untergänge im Sonnenjahr weisen nur für längere historische Perioden Veränderungen auf, sie traten auf dieser geographischen Breite vor 720 Jahren um etwa zehn Tage früher als heute ein. Diese Verschiebung bedeutet für das jemenitisch-islamische Mittelalter, daß bei Annahme derselben Agrartermine wie heute Differenzen um maximal eine naw'-Periode anzusetzen sind.
Für die ḥimyaritische Zeit und die letzten vorislamischen Jahrhunderte ergibt sich hingegen schon eine Verschiebung um mindestens 20 Tage; Mitte des 6. Jh.u.Z. ereignete sich der Spätuntergang der Plejaden bereits Anfang April und ihr Spätaufgang Ende Oktober. Die klimageschichtlichen Unterschiede gegenüber heute scheinen sich in diesem Zeitraum nicht allzu deutlich auszuwirken (Robin 1981: 43-53).
Vorläufig nur unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, könnten der Spätuntergang der Plejaden (damals: Anfang April, die Periode eventuell wie heute etwa 13 Tage davor) oder auch ihr Frühaufgang, und der Spätaufgang frühestens ab der Spät- und Auflösungsphase der altsüdarabischen Reiche als "Unterbrecher" von anwā'- und qirān-Zyklus fungiert haben. (Zur Berechnung cf. Neugebauer 1929: 150ff). Für die entsprechenden Hinweise und Kalkulationen bin ich Doz. M. Firneis (Institut der Astronomie der Universität Wien) und Direktor H. Mucke vom Wiener Planetarium zu Dank verpflichtet.

69 Ich ziehe diesen dem von Evans-Pritchard 1939: 189-216 entwickelten Begriff vor. Wie anderswo gezeigt wird, ist der anwā'/qirānāt-Kalender kein rein agrarischer oder gar "ökologischer" Kalender.

70 cf. Abschnitte 3.1.1. und 3.4. dieser Arbeit

71 Gingrich und Heiß 1986: 153

72 al-Ḥiǧrī 1984: 474-475; die im 3. Kapitel erwähnten B. Huḍayfa (im 10. Jh. noch nicht Teil der Ǧumāᶜa) gehören heute der Naṣr-Hälfte an, ebenso die den B. Ḥawlī der Munebbih benachbarten B. Šunayf und die Yusnam im gleichnamigen Becken zwischen Ṣaᶜda und Bāqim. Die Naṣrīn berufen sich auf ein historisches Anrecht, den Šayḫ aš-Šamal der Ǧumāᶜa und damit den Vorsitzenden der maǧlis aš-šuyūḫ der nördlichen Ḥawlān zu stellen, was bemerkenswert weitreichend mit al-Hamdānī's Angaben übereinstimmt. Den Āl Yazīd der Munebbih gegenüber siedeln die B. ᶜAbbād, welche der zweiten, weniger prestigeträchtigen Hälfte der Ḥilfīn angehören. Eine Untergruppe der B. ᶜAbbād (südlich von Bawṣān) heißt Rašwān.

73 zu Ǧurāfa cf. Gingrich und Heiß 1986: 7 und Anm. 2

74 Zur širka im Norden cf. Gingrich und Heiß 1986: 21, zur Verwendung und Geschichte des Terminus im übrigen Jemen al-Selwi 1987: 120-121; Terminus und damit bezeichnetes "Teilpacht"-Verhältnis sind bereits für Altsüdarabien nachgewiesen.

75 Gingrich 1989

76 Es muß aber berücksichtigt werden, daß Bawṣān heute bereits in hohem Maße modernen Entwicklungsprozessen ausgesetzt ist. Meine örtlichen Informanten wiesen darauf hin, daß der Weizenanbau "vor zehn Jahren nur halb so wichtig wie heute" gewesen sei, aber selbst

damals und vor der Revolution habe man regelmäßig Weizenüberschüsse verkaufen können. Die agrarische Spezialisierung der Ahl al-ḫuḍra auf Bawṣān sei ebenfalls kein Ergebnis der letzten Jahre, habe sich aber in dieser Zeit durch verbesserte Infrastruktur ausgeweitet.

77 cf. auch Pellat 1955: 22 und Kunitzsch 1961: 64

78 Dies ist die mir gegebene lokale Erklärung, deren phänomenologische Grundlage ich im Feld nicht überprüfen konnte. Im Wiener Planetarium ließen sich diese Angaben nicht nachvollziehen. Wie im Text vermerkt, interpretiere ich diesen Sachverhalt dahingehend, daß hier literarische Einflüsse und lokale Nicht-Beobachtung (es handelt sich auf Bawṣān um keine Schlüsselperiode des Getreidezyklus) zusammentreffen.

79 Kunitzsch 1961: 61

80 Pellat 1955: 24

81 Landberg 1923: 1097

82 Niewöhner 1976: 24-27, 1977: 177-204, 1985 passim und 1987: 357-381, Heiß 1987: 63-80 und 1989; Kuczynski 1977: 155-174; Schweitzer 1984: 9-26

83 Gingrich und Heiß 1986: 86-109, 132-159 und Anmerkungen; Bédoucha 1986: 1-68

84 al-Hamdānī (Müller): 114

85 Gingrich und Heiß 1986: 108-109

86 Dies unterscheidet den ḥāsib des Umlandes von Ṣaᶜda von der traditionellen Stellung des Kabīr az-zirāᶜa im Umland von Ṣanᶜā' (Betzler 1987: 202-203).

87 Ohne Änderungen übernommen aus Bédoucha 1986: 8

88 Kunitzsch 1961: 88

89 Kunitzsch 1961: 110-111

90 Kunitzsch 1961: 14

91 Kunitzsch 1961: 51; auch hier hatte ich den Eindruck, daß die ḥāsibīn al-Buṭayn nicht identifizieren konnten.

92 Kunitzsch 1961: 21

93 Kunitzsch 1961: 51, 66-67, 112 und Abschnitt 4.3.1.1. dieser Arbeit

94 Kunitzsch 1961: 23-24, 64-65

95 Gingrich und Heiß 1986: 110-130. Bereits al-Hamdānī (Müller): 83, 114 erwähnt das W. ᶜIkwān.

96 Gingrich und Heiß 1986: 163

97 Bédoucha 1986: 1-68

98 Bédoucha 1986: 17, meine Übersetzung bei Übernahme der Transkription

99 Bédoucha 1986: 17; bei übernommener Transkription meine Übersetzung

100 Es handelt sich um dasselbe Datenmaterial, welches auszugsweise in Serjeant 1974: 25-38 veröffentlicht ist.

101 Abdulfattah 1981: 88-89 und Karte 5

102 cf. Kapitel 5 von Gingrich 1989c

103 Abdulfattah 1981: 37-45, 56-66, Karten 2, 3, 4

104 Dies ist der regionale, zentraljemenitische Terminus für bäuerliche Agrarkalender. Der Begriff wird erstmals von Glaser 1885: 92 für die mündlichen Überlieferungen dieser Art dokumentiert, findet sich aber auch als Bezeichnung für die schriftlichen Tabellen und Tafeln, etwa jener von al-ᶜAnsi 1981.

105 Glaser 1885: 98

106 In Serjeant's Schrift von 1954: 437-438 (ebenso Serjeant et al. 1983: 32) ist nur die Teilabschrift des Manuskripts berücksichtigt; Varisco (1982: 557) verlegt die jemenitischen Quellengrundlagen in Glasers Arbeit irrtümlich in das 19. Jh.; Gast (1987: 45) zitiert wiederum nur die "layla wa lāš".

107 Glaser 1885: 98: "Aus derselben (Tabelle, A.G.) dürften zunächst die Identificationen der eigentlichen südarabischen Sternnamen ohne Schwierigkeit gefolgert werden."

108 Dies ergibt sich aus dem Vergleich der bisher identifizierten maᶜālim az-zirāᶜa (Varisco 1982: 560-576, rechte Spalte) mit den Identifikationen nach den kutub al-anwā' bei Kunitzsch 1961 und 1983 passim.

109 Daten dieses Kalenders sind nach der Übersetzung mit "as-Sirāǧi in Varisco 1982" zitiert, Kommentare der beiden Übersetzer hingegen mit "Varisco 1982" ausgewiesen. Das arabische Original war mir leider nicht zugänglich.

110 Die französische Übersetzung (Gast 1987: 41-52) ist in einigen Punkten fehlerhaft; ebenso die (unzitierte) Einarbeitung, die Betzler (1987: 156) unternommen hat. In diesem Fall benutze ich primär das jemenitische Original (al-ᶜAnsi 1981).

111 Serjeant 1954: 437-438

112 In diesem Fall wäre bei "al-Qalb" an Mondstation 18 (das "Herz" des Skorpions, α scorpionis) zu denken; cf. Kunitzsch 1961: 91.

113 Varisco 1985: 81

114 Kunitzsch 1961: 105

115 Varisco 1982: 560

116 Serjeant 1954: 438

117 Dies gilt für as-Sirāǧi (in Varisco 1982) und al-ᶜAnsi (1981)

118 Rhodokanakis 1919: 81-82. Ich neige aufgrund der altsüdarabischen Etymologie von Farᶜ und Fāriᶜ zur Auffassung, daß der Terminus der MS 14, as-Simāk, hier eine jüngere Überlagerung darstellt. Die sabäische Wurzel FRᶜ ist im S.D. "offer first fruits" und "first decade of a month" übersetzt. Der altsüdarabische Bedeutungsgehalt schließt somit "Beginn" ein, was in den zentraljemenitischen Almanachen der Gegenwart den "Beginn" des jeweiligen Halbjahres unterstreicht.

119 Serjeant (1954: 437; Serjeant et al. 1983: 32) hat etwa Glasers Abschrift von al-Qādī bei den Sternnamen "Ẓulm" und "Ṣulm" zweimal auf "al-Ẓulm al-Awwal" und "al-Ẓulm al-Thānī" geändert, basierend auf dem Almanach des Muḥammad Ḥaidarah aus Taᶜizz (1954: 442); aus Ibb wird dieselbe Terminologie berichtet (Varisco 1982: 563), die offenbar im südlichen Hochland gebräuchlicher ist.
"Ẓulm" bedeutet nach Lane "wrong, injustice".

120 Varisco 1982: 561; Kunitzsch 1983: 84-85 führt "ᶜayn al-Ṯawr" für α Tauri "mit seiner aus der griechischen Astronomie abgeleiteten Benennung" an.

121 as-Sirāǧī in Varisco 1982: 560-576

122 Serjeant 1954: 440-441; Serjeant et al. 1983: 32. Der syrisch-byzantinische Kalender ist in jedem Fall seit dem 10. Jh. im Jemen verbreitet (al-Hamdānī, Müller: 199)

123 Dostal 1985: 277-282, der Agrarkalender der B. Ḥušayš S. 279

124 Betzler 1987: 154-161, der Bauernkalender auf Tafel S. 156 ist in Tab. 16 dieser Arbeit mehrfach korrigiert.

125 Varisco 1982: 554-557 (Fig. 26:556), und 1985: 53-58, (Kalender S. 63), mit Druckfehlern bei Ẓāfir Ṯānī und Rawābiᶜ ūla (Ẓāfir; Awwala), die in Tab. 16 korrigiert sind. Die Listen von Varisco und Dostal sind nach ihren Varianten der EI²-Transkription wiedergegeben, jene von Betzler ist von mir nach DMG-Gesichtspunkten überarbeitet.

126 Bei Dostal ist der Terminus qirān nicht belegt.

127 cf. Anm. 119

128 Bei den B. Ḥušayš liegt er zwischen qirān 11 und al-Sādis; in al-Ahǧur setzt die Hirseaussaat entsprechend der jeweiligen Sorte zu Ẓāfir, Ṯābir, Ṯawr oder Sāf ein, bei Betzler cf. dazu 1987: 159 (Abb. 12), wonach die Hirseernte stets in den Oktober (ᶜAllān) fällt.

129 Varisco 1985: 84

130 Betzler 1987: 158

131 Nur in Varisco 1982: 556 wiedergegeben, aber unter ᶜišwī (1985: 78) auf die Plejaden bezogen.

132 Varisco 1982: 555-557

133 Adra 1984: 104-111

134 Glasers Angaben zu diesen tribalen Kalendern beruhen augenscheinlich auf den Erhebungen, die er von Mitte Oktober bis Mitte November 1883 sowie von Dezember 1883 bis Anfang Jänner 1884 in ländlichen Regionen außerhalb von Ṣanᶜā' durchführte. Krumpholz (1911: 1912-13) zitiert nach Glasers Tagebüchern, daß ihn diese Reise unter anderem nach ᶜAmrān, Sūda, Kawkabān und Ṭawīla führte. Bei Hann (1911:1860-64) finden sich einige von Glaser notierte Sprichwörter und Bauernregeln zu Stemperioden aus Ṣanᶜā' und seinem Umland sowie eine Abschrift "nach dem astronomischen Manuskript des Imâm Elmansûr billâhi", die eine Liste von Mondstationen und Tierkreiszeichen enthält, die mit den jemenitischen Jahreszeiten und dem syrisch/byzantinischen Kalender abgestimmt sind. Weitere Angaben und Kommentare zu Glasers Feldnotizen über zentraljemenitische Agrarkalender bei Gingrich 1993c: 11, 117-121.

135 Glaser 1885: 90, 91, 93

136 Glaser 1885: 91, zweite Zeile, und 92: Zeilen 9, 10

137 Glaser 1885: 91

138 Wie erwähnt, ist Glaser allerdings der Unterschied zwischen 'beobachteter' und 'standardisierter' Fassung noch nicht aufgefallen, ebenso wenig die 'integrierte' Fassung.

139 Glaser 1885: 89

140 Landberg 1923: 1102

141 Betzler 1987: 158, 202-203
Die traditionelle Aufgabenstellung dieses kabir az-zirāʿa im heutigen Zentraljemen bedarf noch weiterer Untersuchungen; Betzlers Angaben über diese bedeutende sozio-ökonomische Funktion in bäuerlich-tribalen Verbänden seines Untersuchungsgebietes zeigen an, daß es auf das altsüdarabische Amt des kabir zurückgehen könnte; cf. Rhodokanakis 1922: 18, 110, 121, 128, Henninger (1946/70) 1981: 228, Beeston 1956: 26-34.

142 Dies belegt die Datensammlung von Herrn G. Ladj, Tübingen (1992), dem ich für die Benutzung seiner Feldnotizen noch vor deren Publikation herzlich danke.

143 Landberg 1923: 1092-1111, cf. dazu auch 1901: 582-585, Serjeant 1954: 434-435

144 Serjeant 1950: 593

145 Landberg 1923: 1092

146 Landberg 1923: 1096

147 Es ist mir bewußt, daß "al-ḥibâ" in der Bedeutung "das Zelt" (Kunitzsch 1961: 70) auch eine völlig andere Gruppe von Sternen bezeichnen kann. Meine Interpretation von "ḫibâ", dem Sing. von "aḫbiya" (im Jemenitischen fällt das Hamz hier meist aus) stützt sich auf die durch Tab. 17 nachgewiesene Koinzidenz der Termini in ihren Sequenzen; darüber hinaus habe ich al-Ḥibâ als Terminus für MS 25 aber auch in der saudischen Tihâma um al-Qunfiḍa erhoben. Dort ist er im sozialen Umfeld von Gelehrten im Gebrauch, die bezeichnenderweise auch aus dem Ḥaḍramawt stammen; cf. Abschnitt 4.3.3.

148 Landberg 1923: 1096

149 etwa Henninger (1954) 1981: 101

150 Landberg 1923: 1101

151 cf. die Diskussion zu Mirzam in den Abschnitten 4.1. und 4.2.1. dieser Arbeit

152 Kunitzsch 1961: 21, 101-102

153 Bâ ist südarabisch für Abū, Vater, ᶜUrayq ist die Deminutivform von ᶜarq oder ᶜirq (Lane s.v.), letzteres mit der Bedeutung von "Wurzel" (cf. auch der Name der Hirse-Wurzeln am Ǧ. Munebbih, ᶜarqa, in Abschnitt 3.2.2.) einer Pflanze, auch von Kulturpflanzen. Der Sternname könnte also etwa "Vater der kleinen Wurzel" bedeuten, was ein weiterer Hinweis darauf ist, daß es sich hierbei um lokale Saatmarksterne handelt. Serjeant (1989 94-99) führt Bâ ᶜUrayq überdies ein weiteres Mal an, und zwar in einem Sternenkalender aus Soqoṭra. Die Soqoṭri-Termini und die arabischen Sternnamen weisen keine mir ersichtlichen etymologischen Bezüge auf. Der Soqoṭri-Kalender wurde (anscheinend von den Soqoṭri-sprechenden Gewährsleuten selbst) mit arabischen Sternnamen parallelisiert; die so entstandene arabische Fassung aus Soqoṭra stimmt, von einigen dialektalen Varianten abgesehen, in Sequenz, Terminologie und Datierung mit al-Šibāmī's Fassung über-

ein. Falls Serjeant diese nicht bei der Befragung selbst eingesetzt hat, wäre dies ein Beleg für eine größere Verbreitung derselben.

154 Kunitzsch 1961: 90 führt "qadamā Suhayl" an. Für mögliche Bedeutungen von "Qatra" und "Ġarf" cf. Lane s.v.; auffällig ist daran der pflanzliche Bezug beider Nomina.

155 Landberg (1923: 1096) schreibt: "Die Bewohner von ᶜAmaqin sagten, daß aṯ-Ṯurayyā hier nicht die Plejaden, sondern ein anderer Stern desselben Namens sei" und schließt sich Hommels Auffassung an, dies müsse der raqīb der Ṯurayya sein. Wahrscheinlicher ist aber, daß hier ein anderer Name für denselben Stern, nämlich seinen Abendaufgang gebraucht wird, etwa ᶜAšwa.

156 Landberg 1901: 604 führt "sabūl" an anderer Stelle als "Hirsekopf" an.

157 Landberg 1923: 1093-1095.
"Ṣirāb" gibt Landberg (1923: 1102) etwas ungenau als "Ende des Mähens" an, womit eventuell die Hirsehalmernte gemeint sein könnte.

158 Zu aš-Šibāmī's Tabelle werden leider nicht die nötigen Informationen über die Arbeitsphasen des Agrarjahres von Serjeant bereitgestellt. Hier deuten sich aber auf Grund der noch unpublizierten Feldforschungsergebnisse des Petersburger Orientalisten M. Rodionov aus dem Umland von Šibām ganz ähnliche Zusammenhänge wie bei Landberg an.

159 Landberg 1923: 1096

160 Beeston 1974: 2

161 Details der Sternenkalender, Angaben zu klimatischen Variationen des Agrarjahres und bibliographische Hinweise finden sich im erwähnten Beitrag Gingrich 1990 i.Dr.; ein Überblick zur Region findet sich bei Abdulfattah 1981: 27-33; Teilergebnisse zum Atlas bei Dostal 1983: 11-61, 1984: 340-344; Gingrich 1981: 9-33

162 Kunitzsch 1961: 21, 72

163 cf. Abschnitt 3.1.

164 Varisco 1982: 558

165 Nach Varisco 1985: 71 wird ᶜAlib bereits vom Rasūlidensultan des 13. Jh., ᶜUmar b. Yūsuf, erwähnt; ᶜAšwa tritt nach Serjeant 1974: 50 im 14. Jh. in den "Buġyat al-Fallāḥīn auf; Ṣawab findet sich schon bei al-Hamdānī (Müller): 191

166 Wellhausen (1987) 1961: 210

167 Pellat 1955: 17 und s.v. anwā' in EI^2

168 Kunitzsch s.v. al-manāzil in EI^2. Zum indischen Einfluß durch das System der 27 oder 28 nakṣatras zitiert Kunitzsch die Arbeiten von Pingree, der die nakṣatras als vedische Tradition bestimmt, die ursprünglich primär rituelle Bedeutung gehabt hat. Mathematische Astronomie in Indien ist frühestens für die 2. Hälfte des 1. Jh.v.u.Z. nachgewiesen (Pingree 1978: 534).

169 King 1978: 215

170 Kunitzsch 1961: 7-34

171 Varisco 1987: 254

172 Pellat s.v. anwā'in EI^2

173 Beeston 1974: 2

174 cf. Anmerkung 68. Das Ende der ᶜAllān-Sternperioden wäre in ḥimyaritischer Zeit, von heute rückgerechnet, auf Anfang Oktober gefallen "ᶜAllān", hätte also auch unter diesem Gesichtspunkt den 'September' eingeschlossen. Dies spräche eigentlich dafür, daß in der letzten Periode Altsüdarabiens "ᶜAllān" bereits naw'-Ereignisse der Ursa Maior bezeichnete. Allerdings geht die sabäistische Lehrmeinung (im Gegensatz zu Höfner 1956: 46-54) davon aus, daß auch zu dieser Zeit noch ein 30-Tage-Monatskalender vorherrschte (Beeston 1974 1-6; Robin 1981: 43-53).

175 S.D. 144; al-Selwi (1987: 129-130) führt die entsprechenden Belegstellen an und verweist auf CIH 541, 62 mit dem spätsabäischen Monatsnamen ḏṣrbn. "Bei den arabischen Lexikographen ist ṣaraba in der Bedeutung "ernten, mähen" nicht nachweisbar", hingegen im Äthiopischen ṣaraba (hauen, hacken) und im Śheri ṣórób (trockenes Gras sammeln). ṣ-r-b tritt heute in Nominal- und Verbalform auf, aber nie als Sternname; ᶜl-n tritt hingegen nie in Verbalform auf. Auch dies entspricht den altsüdarabischen Belegstellen, sodaß sich für ḏᶜaln tatsächlich die Deutung "September" (vielleicht auch: "Periode der Ursa Maior") und für ṣrb "(Hirse)ernten" anbietet.

176 Massignon 1951: 7, ("die südarabische und islamische Welt ... konstituiert ... den äußersten Westrand ... dieser sehr altertümlichen Kultur des 'Plejadenkalenders'" ...) und 1952: 8-9 mit den Belegstellen, die mir leider im Original nicht zugänglich waren.

177 Pellat 1955: 19; Henninger (1954) 1981: 101. Entlang der ostafrikanischen Küste, in Südasien und darüber hinaus sind Plejadenkalender tatsächlich, besonders unter tribalen Gesellschaften, weit verbreitet (Andree 1893: 362-366; Hirschberg 1929: 321-337, 1931: 277-282, 1956: 230-236; Baity 1973: 390-391, 412, 416, 421; Turton and Ruggles 1978: 590). Allerdings sind die Plejaden eines der markantesten Himmelsphänomene überhaupt, weshalb hier nicht a priori auf Diffusionsprozesse zu schließen ist: "The widespread concern with the Pleiades and other Tauran stars in semitropical zones in the northern hemisphere could be due to the fact that their heliacal risings coincide with the spring arrival of the tropical rain" (Dow 1973: 433). Für die Plejadenkalender im östlichen Afrika nimmt Hirschberg (1931: 277-279, 1974: 215-255) überzeugend arabische Einflüsse an; es handelt sich jedoch nur selten um Mond-Plejaden/Kalender, sondern meist um Beobachtung der Auf- und Untergänge.

178 "Es ist bemerkenswert, daß Ibn Sīda (gest. 458/1066) und sein Zeitgenosse Marzūqī (schrieb 453/1061) nach Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī eine Liste von Sprichwörtern vorlegen, die mit den Plejaden beginnt, tatsächlich nimmt diese Konstellation (al-Ṯurayyā, oder al-Naǧm "der Stern par excellence") einen privilegierten Platz im System ein und bietet für eine größere Anzahl von Sprichwörtern Anlaß als die anderer Gestirne, dergestalt, daß man darauf gestützt denkt, daß der primitive Kalender zumindest beeinflußt war von einer Einwirkung Südarabiens, das dem Regime der Monsune ausgesetzt war und einen "Plejadenkalender" eingerichtet hatte, der mit der Regenzeit begann." Pellat (1955: 19) zitiert dazu auch Qur'ān LIII, 1 und Ibn Qutayba's kitāb al-anwā'.

179 King 1983: passim

180 King 1979: 62, 1987: 277

181 King 1979: 62

182 Toll 1984: 308-309

183 Neben den von Toll zitierten Passagen sei auch beispielhaft auf al-Hamdānī in Iklīl 8 (Faris): 36-44 verwiesen.

184 al-Hamdânî im 8. Buch von al-Iklil (al-Akwaᶜ, 280; Faris 220)

185 al-Hamdânî (Sarâ'ir, al-Akwaᶜ): 124

186 Für diese Interpretation spricht auch, daß der von al-Hamdânî genannte Gelehrte, wie auch an anderen Stellen in seinem Werk angeführte himmelskundliche Gelehrte, sozial hochstehende Persönlichkeiten gewesen sein dürften, etwa in al-Iklîl, Buch 2 (al-Akwaᶜ: 186) oder Buch 10 (al-Ḫaṭîb): 53. Zur islamischen Astrologie cf. Ullmann 1972: 345-358, 271. Künftige Studien für literarische Belegstellen zu den tribalen qirânât im Jemen müßten sich daher auf astrologische Manuskripte konzentrieren. Grundsätzlich unterscheidet die historische islamische Astronomie (etwa im Werk von al-Bîrûni, ed. Wright, Sachau) nicht grundsätzlich zwischen Astronomie und Astrologie.

187 Dies ist eine etwas unklare Stelle aus dem Ta'rih al-mustabṣir des Ibn al-Muǧâwir (Löfgren: 76) aus dem 14. Jh., in der von "layâlî l-bayḍ" die Rede ist. Diese "weißen Nächte" erinnern zwar terminologisch an die "weißen Acht" im Umland von Ṣaᶜda, dabei ist aber nicht von Feldarbeiten, sondern von Zeiten des Holzfällens und des Mühlsteinschlagens in der Monatsmitte die Rede. Es sind hier also wohl Vollmondzeiten gemeint, wodurch diese Stelle als Indiz auf die qirânât wahrscheinlich ausfällt.

188 Varisco 1985: 53, 62, 71

189 Varisco 1985: 62; Serjeant 1974: 45

190 Serjeant 1974: 67, 1954: 449

191 Erstmals hat Meyerhof (1943: 55-63, 1944: 51-65) diese jemenitische Literaturgattung ausführlicher vorgestellt, einen Überblick gibt Varisco 1987a: 303-305.

192 Die Datensammlung von G. Ladj (inzwischen teilweise publiziert, 1992: 66-68, 363-364) belegt analoge Bezüge zwischen qirânât und Târîḫ ar-Rûmî für den Ǧ. Haraz.

193 al-Hamdânî (Müller): 105; Niebuhr 1772: 114-115; Glaser 1885: 94-96. Bei al-Hamdânî finde ich keinen weiteren Beleg für al-Kâma und den qirân-Kalender; seine Erwähnung von "Plejadenregen" (Müller: 191) dürfte sich aber doch auf einen naw' der Ṯurayyâ beziehen.

194 Brief an den Verfasser vom 2.11.1987

195 Henninger (1954) 1981: 68, 72; (1942/45) 1981: 232.
Als literarischer Hauptbeleg für derartige Reste eines nordarabischen Plejadenkultes wird eine Notiz des Astronomen al-Farġânî (gest. nach 861) angeführt.

196 al-Hamdânî (Müller): 191

197 Prof. Dr. W. Müller, Marburg, Brief an den Verfasser vom 2.11.1987

198 Beeston 1956: 3-6; Robin 1981: 43-44

199 Beeston 1956: 18; im Unterschied dazu Höfner 1956: 46-54

200 Ich verweise hier nur auf die Bibliographien bei Neugebauer 1957 und Van der Waerden 1961

201 Robin 1981: 43

202 Die Hypothese eines Bezuges der qirânât zu den Mondkalendern der alten semitischsprachigen Kulturen macht einen systematischen Vergleich zwischen beiden notwendig, der

für einen gesonderten Beitrag geplant ist. Dies erscheint umso dringlicher, als jüngst die Existenz der qirānāt auch aus Ostarabien (Qaṭar) bekanntgeworden ist (Brief von D. Varisco an den Verfasser vom 28.3.1989), cf. auch Varisco 1990: 8-27.

203 Diese agrarischen Produktionstechniken im Getreideanbau umfassen gemeinsame und unterschiedliche Einzelelemente (z.B. Bodenverbesserung, Saatgut-Auslese, Pflugkonstruktion, Jäten, inter-cropping, crop-rotation) mit eigener, noch zu rekonstruierender Entwicklungsgeschichte. In unserem Zusammenhang ist wesentlich, daß anwā' und qirānāt als zeitliche Orientierungshilfen im landwirtschaftlichen Produktionsprozeß selbst kognitive Teile dieser Produktionssysteme und ihrer Geschichte sind, wie im 3. Kapitel dargestellt.

204 De Maigret 1984: 35, cf. auch 1987: 33-38, 1988:15

205 Costantini 1984: 40

206 Costanini 1984: 42; Fedele 1984: 47, 50 und 1987: 35-38

207 Fedele 1984: 51

208 De Maigret 1984: 15, 21

209 De Maigret 1984: 35

210 Costantini 1984: 41 mit entsprechenden Belegstellen; analog zur "eritreo-arabischen Provinz" argumentieren al-Hubaishi and Müller-Hohenstein 1984: 15, 19, basierend auf Zohary und Newton 1980.

211 Sorghum bicolor soll afrikanischer Herkunft sein. "This opens the question of the role of the Arabian peninsula and sea voyages, in combination with overland travel, in Asian-African contacts" (Marshall 1989: 237-238; Cleuziou et Costantini 1980: 245-251)

212 Aus den frühen zayditischen Chroniken hat Madelung (1984: 189-207) exemplarisch die Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zayditischer Rechtssprechung gegenüber den Hochlandstämmen des Nordens (bei Naǧrān und am Ǧ. Barāṭ) herausgearbeitet; zu den theologischen Grundlagen dieser Haltung cf. Madelung 1965: passim.

213 King 1979: 63, 1983: 30-32, 1987: 300

214 King 1979: 63; Varisco 1987: 253

215 Tritton 1925: 122

216 King 1979: 62, das Zitat im Text aus asṭurlāb s.v in EI^2

217 Zur Frage des asṭurlāb cf. s.v. in EI^2, seine Anwendung im Jemen erörtert King 1987: 298-299, für ein konkretes Exemplar (in Wien) cf. Fimeis (1989)

218 Serjeant 1974: 28

Kapitel 5

1 Gingrich 1994a: i.Vorb.

2 Henninger 1981: 118-161, Hentschel 1987: 1-101; Serjeant 1949: 4-6, 3-5 (S. 617)

3 Innerhalb der Ethnologie ist dieser Hinweis aus theoretischen Gründen bedeutsam. Die strukturale Methode verkommt in manchen ihrer, auch von Lévi-Strauss selbst betriebenen Auswüchsen zum bloßen Formalismus, wo sie diesen Praxisbezug negiert.

4 Lévi-Strauss 1968: 159-187, 251-281

5 Auf die Bedeutung von 'weiß und schwarz' im rechtlichen Sinn und auf Variationen davon im jemenitischen Hochland hat Dresch (1987: 427-443) aufmerksam gemacht. Auch bei den Munebbih existiert ein reichhaltiges Vokabular in Bezug auf Farben, auf das hier nicht weiter eingegangen werden kann. Die Erörterung der Gegensätze in den drei Teilbereichen des tribalen Raumes, der Hirse und des Sternenkalenders stellt daher nur einen ersten Schritt dar und erfordert eine eigenständige semantische Analyse von Farbkategorien, die gesondert zu erfolgen hat. cf. auch Lane s.v. Bāḍa, abyaḍ, aswad, sawwada, sowie s.v. 'lawn' in EI^2. Die Radikale von 'aswad' (sawdāy), schwarz, beziehen sich allerdings auch auf Macht, Stärke. Bei den Farbkategorien der Munebbih konnte ich keinen intensiveren Einfluß der klassisch-arabischen Tradition feststellen; möglicherweise ist auch die unübliche Femininform faᶜlāy für Farbadjektive in diesem Zusammenhang zu überprüfen.

6 Gingrich 1989b: 129-149

7 Ullmann 1978: 57-60; Gingrich 1989b. Zu den Qualitäten der Planeten und Tierkreiszeichen gemäß der Galenischen Humoraltheorie in islamischer Astronomie und Astrologie cf. Ullmann 1972: 348-350.

8 Ich fasse hier die Argumentation zusammen, die in Gingrich 1994a und 1994b ausführlicher entwickelt ist.

9 In dieser Frage trennt Dresch 1984: 158-167 zu schematisch zwischen tribalem und dynastischem Geschichtsverständnis

10 Endres und Schimmel 1990: 145

11 Gingrich 1993b: i.Dr.

12 al-Hamdānī (Toll): 98.128; Toll 1968: 23. Die Einbindung von al-Hamdānī's Jahresmodell in die Galenische Humoraltheorie ist somit ein übliches Verfahren der islamischen Astronomie und Astrologie seiner Zeit.

13 Einige Textstellen bei al-Hamdānī belegen aber deutlich, daß ihm selbst die Differenz zwischen volkstümlich-südarabischer und klassisch gelehrter Jahreseinteilung durchaus bewußt war, etwa in al-Hamdānī (Müller): 191; cf. auch Wiedemann 1909: 18-29 und King 1987: 277 und 276: "Die volkstümliche Astronomie der Araber bezog sich nur auf beobachtete Himmelsphänomene, ohne entsprechende wissenschaftliche Theorie." Eben diese Unterscheidung ist in Diagramm 21 exemplarisch dargestellt.

14 Godelier 1984: 9-39

15 Max Weber (Neudruck: 1965: 17-206) hat dies unter anderem am Verhältnis der protestantischen Ethik zur Durchsetzung des Industriekapitalismus herausgearbeitet.

16 Nilsson 1920: passim; Evans-Pritchard 1939: 189-216; Leach 1950: 245-262, 1961: 124-136; Bourdieu 1974: 318-334; Bloch 1977: 278-292; Howe 1981: 200-234; Bateson 1983: 443; die im 4. Kapitel, Fußnote 177 zitierten Texte, Gurvich 1961: passim; Rezsoházy 1972: 26-36; sowie Durand 1984: 27-40, 321-399 sind nur einige der einflußreicheren Arbeiten in der Ethnologie zu diesem Thema.

17 Dostal 1989a i.Dr.

7.2. Bibliographie

ABDULFATTAH, K.: 1981
Mountain farmer and fellah in ᶜAsīr, Southwest Saudi-Arabia. The conditions of agriculture in a traditional society. Erlanger Geographische Arbeiten, Sonderband 12. Erlangen

ADRA, N.: 1982
Qabyala: The tribal concept in the central highlands of the Yemen Arab Republic. Ann Arbor

al-ᶜALAWI, ᶜAlī b. Muḥammad al-ᶜAbbāsī:
Sīra al-Hādī ilā al-Ḥaqq Yaḥyā ibn al-Ḥusayn. Ed. S. Zakkār, Bayrūt 1981

ANDREE, R.: 1893
Die Plejaden im Mythus und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau. Globus 64, 362-366

al-ᶜANSI, Y.b.Y.: 1981
al-Dā'ira al-falakīya al-zirāᶜīya fī al-Yaman. Ṣanᶜā

ARENDONK, C.v.: 1960
Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen. Leiden

BĀFAQĪH, M: 1983
Le Yémen au cours der la période des rois de Saba' et de Dū Raydān, Paris

BAITY, E.C.: 1973
Archaeoastronomy and ethnoastronomy so far. Current Anthropology 14/4, 389-430

BALDRY, J.: 1982
Textiles in Yemen: Historical references to trade and commerce in textiles in Yemen from antiquity to modern times. British Museum Occasional Papers No. 27. London

BARNES, R.H., D. de COPPET, R.J. PARKIN (eds.): 1985
Contexts and levels. Anthropological essays on hierarchy. Oxford

BATESON, G.: 1983
Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/M.

BECKER, H., V. HÖHFELD, H. KOPP: 1979
Kaffee aus Arabien. Der Bedeutungswandel eines Weltwirtschaftsgutes und seine siedlungsgeographische Konsequenz an der Trockengrenze der Ökumene. Erdkundliches Wissen Bd. 46. Wiesbaden

BÉDOUCHA, G.: 1986 Une antique tradition chez les hommes de tribu des hauts-plateaux yéménites. La culture de sorgho. Téchniques et culture 8, 1-68

1987 Une tribu sédentaire: La tribu des hauts plateaux yéménites. L'Homme 102, 139-150

BEESTON, A.F.L.: 1956 Epigraphic South Arabian calendars and dating. London

1974 New Light on the Himyaritic calendar. Arabian Studies I, 1-6

BEESTON, A.F.L., M.A. GHUL, W.W. MÜLLER, J. RYCKMANS: 1982 Sabaic Dictionary (English-French-Arabic). Louvain-la-Neuve-Beyrouth (zitiert als: S.D.)

BEHNSTEDT, P.: 1985 Die nordjemenitischen Dialekte. Teil 1: Atlas. Jemen-Studien Bd. 3, Wiesbaden

1987a Anmerkungen zu den Dialekten der Gegend von Ṣaᶜdah (Nord-Jemen). Zeitschrift für arabische Linguistik 16, 93-107

1987b Die Dialekte der Gegend von Ṣaᶜdah (Nord-Jemen). Semitica Viva Bd. 1, Wiesbaden

BETZLER, E.: 1987 Sozialer Umbruch und Kulturlandschaftswandel in Südarabien. Agrargeographische Untersuchungen im Umland von Ṣanᶜā' (Arabische Republik Jemen). Jemen Studien Bd. 5

BLOCH, M.: 1977 The past in the present and the past. Man (n.s.) 12, 278-292

BLUME, H. (Hg.): 1976 Saudi Arabien. Naturgeschichte, Mensch und Wirtschaft. Tübingen-Basel

BOURDIEU, P.: 1974 Entwurf einer Theorie der Praxis, auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft. Frankfurt/M.

BRUSH, S.: 1975 The concept of carrying capacity for systems of shifting cultivation. American Anthropologist, 799-811

CARNEIRO, R.: 1973 Eine Theorie zur Entstehung des Staates. In: K. Eder (Hg.): Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, 153-175, Frankfurt/M.

CASKEL, W.: 1966 Ǧamharat an-nasab: Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī. 2 Bde., Leiden

CHAMPAULT, D.: 1985 Espaces et matériels de la vie féminine sur les hautes plateaux du Yémen. In: Chelhod, J. 1985: 79-84

CHELHOD, J,: 1984 t. 2: L'Arabie du sud. Histoire et civilisation. La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes. Paris

1985 t.3: Culture et institutions du Yémen. Paris

CLEUZIOU, S. and L. COSTANTINI: 1980 Premiers éléments sur l'agriculture protohistorique de l'Arabie orientale. Paléorient 6: 245-251 1980

COSTANTINI, L.: 1984 Plant impressions in Bronze Age pottery from Yemen Arab Republic. In: A.de Maigret, L. Costantini, F. Fedele 1984: 37-45

DAUM, W. (Hg.): 1987 Jemen. 3000 Jahre Kunst und Kultur des glücklichen Arabien. Innsbruck-Frankfurt/M.

DAWANI, T.: 1987 Jemen - zwischen Reisebeschreibung und Feldforschung. Ein Beitrag zum Begriff der Erfahrung in der Ethnologie. Studien zum modernen islamischen Orient, Bd. 4

DOSTAL, W.: 1983 Ethnographic Atlas of ᶜAsīr. Preliminary report. With contributions by A. Gingrich and H. Riedl. Sb. der phil.-hist. Kl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Bd. 406

1985 Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien. Anthropologische Untersuchungen zur sozialen Evolution. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. 20

1990 Ethnographic Atlas of Saudi-Arabia's southwestern provinces (southern Hidjāz and neighbouring areas) Wien, i.Dr.

1992 The structure and principles of customary law among the tribes of Yemen - an anthropological interpretation. In A.A. al-Ansārī (ed.): Dirāsāt fi al-Ąṯār; 10th anniversary celebration volume of King Saᶜūd University's Faculty of Arts. Riyāḍ 1-33

DOW, J.W.: 1973 Comment on Baity 1973: 389-430. Current Anthropology 14/4, 431-432

DRESCH, P.: 1981 The several pieces of Yemeni tribes. Journal of the Anthropological Society of Oxford 7, 73-86

1984 The position of Shaykhs among the Northern tribes of Yemen. Man 19, 31-49

1984a Tribal relations and political history in upper Yemen. In: B.R. Pridham (ed.) 1984: 154-174

1986 The significance of the course events take in segmentary systems. American Ethnologist 13/2, 309-324

1987 Placing the blame: A means of enforcing obligations in Upper Yemen. Anthropos 82/4/6, 427-443

1989 Tribes, Government, and History in Yemen. Oxford

DURAND, G.:
1984 Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris

ECO, U,:
1985 Einführung in die Semiotik. München

ENDRES, F.C. und A.SCHIMMEL:
1990 Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich. München

EVANS-PRITCHARD, E.E.:
1939 Nuer time reckoning. Africa 12, 189-216

1940 The Nuer. Oxford

FEDELE, F.G.:
1984 Fauna of Wādī Yanāᶜim (WYi), Yemen Arab Republic. In: A. de Maigret, L. Costantini, F. Fedele 1984: 47-55

1987 Die Jungsteinzeit im Nordjemen. In: W. Daum (Hg.) 1987: 35-38

FIRNEIS, M.G.:
1989 A moorish astrolabe from Granada. In: IAU colloqium No. 91, Cambridge

Abū ĠANIM, F.:
1985 al-Bunya al-qabalīya fi al-Yaman bayna al-istimrār wa l-taġayyur. Damaskus

al- ĞARAFI, ᶜAbbās b. ᶜAbd al-Karīm:
1984 Min tārīḫ al-Yaman. Bayrūt-Ṣanᶜā'

GAST, M.:
1987 L'almanach agricole yéménite de Yaḥya ibn Yaḥya al-ᶜAnsī. In: Koechlin, B., F. F. Sigaut, J. Thomas, G. Toffin (eds.): De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique, 41-52. Paris

GERHOLM, T.:
1977 Market, mosque and mafraj. Social inequality in a Yemeni town. Stockholm Studies in Social Anthropology 5

GINGRICH, A.:
1981 Toward an Ethnographic Atlas of ᶜAsīr. Bulletin of the International Commission on Urgent Anthropological Research 23, 9-33

1984 Beyond the periphery. In: W. Dostal (ed.): On social evolution. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie Bd. 1, 141-169

1986 ᶜayš wa milḥ: Brot und Salz.
Vom Gastmahl bei den Ḥawlān bin ᶜĀmir im Jemen.
Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 116, 41-69

1987 Die Banū Munebbih im nördlichen Ḥawlān.
Einige vorläufige Ergebnisse ethnologischer Feldforschung im Nordwesten der AR Jemen. Sociologus 37/1, 89-93

1988 s.v. Abgaben, Haushalt in: W. Hirschberg (Hg.) 1988: 9, 206

1989a How the chief's daughters marry. Tribes, marriage patterns and hierarchies in Northwest-Yemen. In: A. Gingrich, S. Haas et al. (Eds.), 75-85

1989b The guest meal among the Munebbih. Some considerations on tradition and change in ᶜaiš̱ wa milḥ in northwestern Yemen. In: Peuples méditerranéens 46, 129-149

1989c Der Agrarkalender der Munebbih.
Sozialer Kontext und regionaler Vergleich eines tribalen Sternenkalenders in Südwestarabien. Habil. Univ. Wien

1989d Les Munebbih du Yémen perçus par leurs voisins:
Description d´une société par le corps et sa parure.
Techniques et culture 13, 127-139

1989e Kalender, Regenzeit und Stieropfer in Nordwest-Jemen.
In: Scholz, B.: Der orientalische Mensch und seine Beziehungen zur Umwelt. Grazer Morgenländische Studien 2, Graz, 353-370

1990 Some materials on star calendars from Southern Hidjāz and neighbouring Tihāma regions. In: W. Dostal (1990): i.Dr.

1990a Honey in tribal society. In: W. Dostal (1990) i.Dr.

1993 Tribes and Rulers in Northern Yemen.
In: A. Gingrich, Sy. Haas et al. (eds.): Studies in Oriental Culture and History. Festschrift for W. Dostal: Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris. 253-280

1993a Manāzil, Anwā und Qirānāt: Ethnographic Evidence on the Development of Star Calendars in South Western Arabia.
In: M. Firneis (ed.), Interactions of European and Asian Astronomy. Concepts and Instruments. PSAP Conference Series, Provost/Utah: i.Dr.

1993b Time, Social Experience and Ritual. In: Hastrup, K. and P. Hervik (eds.): Social Experience and Anthropological Knowledge. London (i.Dr.)

1993c Kommentar zu Glasers Tagebuch-Notiz: "Sternenkalender und Bewässerung". In: Dostal, W.: "Ethnographica Jemenica. Auszüge aus den Tagebüchern Eduard Glasers mit einem Kommentar versehen". Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sb. d. phil.-hist. Kl. Bd. 593, Veröffentlichungen der Arabischen Kommission Nr. 5, S. 11, 117-121

1994a Regen Gottes, Land der Ehre: Die Natur in Alltag und Weltbild nordwestjemenitischer Bergbauern. In: A. Gingrich und E. Mader (Hg.): Metamorphosen der Natur.
Ethnologische Studien zu natürlicher Umwelt und Weltbild. Frankfurt/M. i.Vorb.

1994b Ehre, Raum und Körper. Zur sozialen Konstruktion der Geschlechter im Nordjemen. In: H. Diemberger, A. Gingrich, J. Helbling (Hg.): Sozialanthropologie der Geschlechter

Ethnologische Beiträge zur sozialen Konstruktion der Geschlechter. Frankfurt/M., i. Vorb.

GINGRICH, A. UND J. HEIß:
1986 Beiträge zur Ethnographie der Provinz Ṣaᶜda (Nordjemen). Aspekte der traditionellen materiellen Kultur in bäuerlichen Stammesgesellschaften. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Sb. d. phil.-hist. Kl. Bd. 462, Veröffentlichungen der Ethnologischen Kommission Bd. 3

1986a A note on traditional agricultural tools in Ṣaᶜdah province (with special reference to the ard). In: Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 16, 51-63

GINGRICH A., S. and S. HAAS, G. PALECZEK (eds.):
1989 Kinship, social change and evolution. Proceedings of a symposium held on the occasion of W. Dostal's 60th birthday. Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie, Bd. 5.

GINZEL, F.K.:
1906/1911 Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechungswesen der Völker Bd. I: Zeitrechung der Babylonier, Ägypter, Mohammedaner, Perser, Inder, Südostasiaten, Chinesen, Japaner und Zentralamerikaner. Leipzig 1906. Bd. II: Zeitrechnung der Juden, der Naturvölker, der Römer und Griechen sowie Nachträge zum I. Bande. Leipzig 1911

GLASER, E.;
1885 Die Sternkunde der südarabischen Kabylen. Sb. d. math.-nat. Cl. d. K. Akademie d. Wissenschaften Bd. 92, 2. Abt., 89-99

GOCHENOUR, D.T.:
1984 Towards a Sociology of the Islamisation of Yemen. In: R. Pridham (ed.): 1-18

GODELIER, M.:
1978 Infrastructures, societies and histories. Current Anthropology 19, 763-771

1984 L'idéel et le matériel. Pensée, économies, sociétés. Paris

GROHMANN, A.:
1930-1933 Südarabien als Wirtschaftsgebiet. Schriften der Philosophischen Fakultät der Deutschen Universität Prag, Bd. 7 und 13. Brünn-Prag-Leipzig-Wien

GURVICH, G.:
1961 The spectrum of social time. Dordrecht

al-HAMDĀNĪ, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Aḥmad b. Yaᶜqūb (10. Jh.)
Ṣifat Ǧazīrat al-ᶜArab. Ed. D.H. Müller, Leiden 1884-91. (Arab. Text: Bd. 2) Nachdruck 1968

Kitāb al-Iklīl, Bd. 1. Ed. O Löfgren. Bibliotheca Ekmaniana 58, Uppsala 1954 und 1965 (2 Bde. durchgehend paginiert)

Kitāb al-Iklīl, Bd. 2. Ed. M.al-Akwaᶜ, Bagdad 1980

Kitāb al-Iklīl, Bd. 8. Ed. N.A. Faris, Princeton 1940; Ed. M. al-Akwaᶜ, Damaskus 1979

Kitāb al-Iklīl, Bd 10. Ed. Muḥibb ad-Dīn al-Ḫaṭīb, Kairo 1949

Kitāb al-ǧawharatayn al-ᶜatīqatayn al-mā'iᶜatayn min al-safrā' wa al-bayḍā'. Ed. C. Toll, Uppsala 1968

Sarā'ir al-ḥikma (10. Kapitel). Ed. M. al-Akwaᶜ, Ṣanᶜā' 1978

HANN, J.v.:
1911 Ergebnisse aus Dr. E. Glaser's metereologischen Beobachtungen in Ṣanᶜâ (el-Jemen). Sb. der math.-naturw. Kl. der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Bd. CXX, Abteilung IIa, 1883-1895

HEISS, J.:
1987 Historical and social aspects of Ṣaᶜdah, a Yemeni town. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 17, 63-80

1989 War and mediation for peace in a tribal society (Yemen, 9th century). In: A. Gingrich, S. Haas et al. (eds.): 63-74

HENNINGER, J.:
1946/47 Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen. In: J. Henninger 1981: 204-253

1954 Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. In: J. Henninger 1981: 48-117

1963 Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern. In: J. Henninger 1981: 118-169

1981 Arabica Sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Orbis Biblicus et Orientalis 40, Freiburg-Göttingen

HENTSCHEL, K.:
1987 Ǧinn-Glaube, Zauber- und Heilwesen im heutigen Kairo. Ph. Diss. Univ. Wien

HERRMANN, J.:
1987 Atlas zur Astronomie. Tafeln und Texte (9. Auflage) München

al-ḤIǦRĪ, Muḥammad b. Aḥmad al-Yamānī. Maǧmūᶜ buldān al-Yaman wa
1984 qabā'ilhā. Ed. I. al-Akwaᶜ, Ṣanᶜā'

HILLMAN, G.:
1984 Interpretation of archaeological plant remains: The application of ethnographic models from Turkey. In: W.v. Zeist and W.A. Casparie (eds.): Plants and ancient man. Studies in paleo-ethnobotany, 1-41. Rotterdam-Boston

1984/85 Traditional husbandry and processing of archaic cereals in recent times: The operations, products and equipment which might feature in Sumerian texts. Part I: The glume wheats. Part II: The free-threshing cereals. Bulletin on Sumerian Agriculture, Vol. 1, 144-152, vol. 2, 1-31

HIRSCHBERG, W.:
1929 Die Plejaden in Afrika und ihre Beziehung zum Bodenbau. Zeitschrift für Ethnologie 61, 321-337

1931 Die arabisch-persisch-indische Kultur an der Ostküste Afrikas. Ihre Beziehungen nach dem Inneren des Kontinents. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft LXI, 269-284

1956 Die Zeitrechung der Buschmänner und Hottentotten. In: J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein und A. Slawik (Hg.): Die Wiener Schule der Völkerkunde, 219-235. Horn-Wien

1974 Der Suaheli-Kalender an der Ostküste Afrikas. In: In memoriam Jorge Dias, vol. I, 215-255. Lissabon

HIRSCHBERG, W. und A. JANATA:
1980 Technologie und Ergologie in der Völkerkunde. 2. Aufl., Bd. 1. Berlin

HIRSCHBERG, W. (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin 1988

HÖFNER, M.:
1956 Die altsüdarabischen Monatsnamen. In: K. Schubert (Hg.): Vorderasiatische Studien. Festschrift für Prof. Dr. Viktor Christian, 46-54. Wien

HOWE, L.E.A.:
1981 The social determination of knowledge: Maurice Bloch and Balinese time. Man (n.s.) 16/2, 220-234

al-HUBAISHI, A. and K. MÜLLER-HOHENSTEIN:
1984 An introduction to the vegetation of Yemen. Ecological basis, floristic composition, human influence. Eschborn

JUBELT, R. und P. SCHREITER:
1977 Gesteinsbestimmungsbuch. Leipzig

KENNEDY, J.G.:
1987 The flower of paradise. The institutionalized use of the drug Qat in North Yemen. Dordrecht

KHALIDI, T. (ed.):
1984 Land tenure and social transformation in the Middle East. Beirut

KING, D.A.:
1978 Islamic mathematics and astronomy. An essay review. Journal for the history of astronomy 9, 212-219

1979 Mathematical astronomy in medieval Yemen. Arabian Studies V, 61-65

1983 Mathematical astronomy in medieval Yemen. A bibliographical survey. Malibu

1987 Astronomie im mittelalterlichen Jemen. In: W. Daum (Hg.) 1987: 276-302

KOPP, H.: 1981 Agrargeographie der Arabischen Republik Jemen. Landnutzung und agrarsoziale Verhältnisse in einem islamisch-orientalischen Entwicklungsland mit alter bäuerlicher Kultur. Erlanger Geographische Arbeiten, Sonderband 11. Erlangen

KRUMPHOLZ, H.: 1911 Eduard Glaser's astronomische Beobachtungen im Jemen im Jahre 1883. Sb. der math.- naturw. Kl. der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften, Bd. CXX, Abt. IIa, 1897-1935

KUCZYNSKI, L.: 1977 La vie paysanne dans un village du Nord-Yémen. Objets et Mondes 17, 155-174

KUNITZSCH, P.: 1959 Arabische Sternnamen in Europa. Wiesbaden

1961 Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber. Wiesbaden

1983 Über eine anwā'-Tradition mit bisher unbekannten Sternnamen. Beiträge zur Lexikographie des Klassischen Arabisch Nr. 4, Sb. der phil.-hist. Kl. der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Heft 5, München

LADJ, G.: 1992 Agrarstruktureller Wandel im Ḥarāz-Gebirge (Arabische Republik Jemen). Jemen-Studien Bd. 11. Wiesbaden

LANDBERG, C.v.: 1901 Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale. vol. 1, Ḥaḍramoût. Leiden

1923 Glossaire Daṭinois, 2ème volume. Leiden

LANE, E.W.: 1863-1893 Arabic-English Lexicon. Book I, part 1-8. London-Edinburgh (zitiert als: Lane)

LEACH, E.: 1950 Primitive calendars. Oceania XX/4, 245-262

1961 Two essays concerning the symbolic representation of time: Cronus and Chronos, Time and false notes. In: E. Leach: Rethinking Anthropology, 124-136. London

1978 Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge. Frankfurt/M.

LESLAU, W.: 1947 The position of the dialect of Curia Muria in modern South Arabic. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 5-19

LÉVI-STRAUSS, C.: 1968 Das wilde Denken. Frankfurt/M.

MACRO, E.: 1968 Yemen and the western world since 1571. London

MADELUNG, W.: 1965 Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zayditen. Berlin

1984 Land ownership and land tax in northern Yemen and Najrān: 3rd-4th/9th-10th century. In: T. Khalidi (ed.) 1984: 184-207

1987 Der Islam im Jemen. In: W. Daum (Hg.) 1987: 172-176

MAIGRET, A. de: 1984 A Bronze Age for Southern Arabia. In: A. de Maigret, L. Costantini, F. Fedele 1984: 5-36

1987 Die Bronzezeit des Jemen. In: W. Daum (Hg.) 1987: 39-49

1988 Archaeological survey on the Wādī Yalā antiquities. In: A. de Maigret (ed.): The Sabaean archaeological complex in the Wādī Yalā. ISMEO Reports and Memoirs, vol. XXI, 1-20

MAIGRET, A. de, L. COSTANTINI, F.G. FEDELE: 1984 The Bronze Age Culture of the Yemen Arab Republic. From East and West, n.s. vol. 34

MARSHALL, F.: 1989 Rethinking the role of Bos indicus in Sub Saharan Africa. Current Anthropology 30/2, 235-240

MASSIGNON, L.: 1951 Introduction à J. Cuisinier: Sumangat. Paris

1952 La philosophie orientale d'Ibn Sînâ. In: Mémorial Avicenne. Kairo

MEINHOLD, K.D.: 1982 Prospecting and exploration for known ore deposits in the Sadah area. Technical cooperation project No. 78.2246.3, Final report; part II. Hannover

MEYERHOF, M.: 1943/44 Sur un traité d'agriculture par un sultan yéménite du XIVe siècle. Bulletin de l'Institut de l'Egypte, Cairo 1943 (XXV, première partie, 55-63), 1944 (XXXVI, deuxième partie, 61-65)

MESSICK, B.: 1978 Transactions in Ibb: Economy and society in a Yemeni highland town. Ann Arbor

MUNDY; M.: 1983 Ṣanʿā´ dress. 1920-1975. In: R.B. Serjeant and R. Lewcock (eds.) 1983: 529-541 1983

Ibn al-MUĞAWIR: Ta'rīḫ al-mustabṣir. Ed. O. Löfgren, 2 Bde. durchgehend paginiert. Leiden 1951/54

MURDOCK, G.P. and C. PROVOST:
1973 Factors in the division of labor by sex: A cross-cultural analysis. Ethnology vol. XII, no. 2, 203-225

MYNTTI, C.:
1983 Medicine in its social context: Observations from rural North Yemen. London LSE Ph.D.

NAŠWĀN (b. Saᶜīd al-Ḥimyarī) (gest. 1117):
Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ᶜulūm. Ed. A. ᶜAẓimmuddīn. Leiden-London 1916

NEUGEBAUER, O.:
1955 The Egyptian "Decans". In: A. Beer (ed.): Vistas in Astronomy, vol. 1, 47-51
1957 The exact sciences in antiquity. Providence-Rhode Island

NEUGEBAUER, P.V.: Astronomische Chronologie, Bd. 1. Berlin-Leipzig
1929

NIEBUHR, C.:
1772 Beschreibung von Arabien. Kopenhagen (Nachdruck Graz 1969)

NIEWÖHNER, E.:
1976 Täglicher Sūq und Wochenmarkt in Ṣaᶜda, Jemen. Erdkunde 1, 24-27
1977 Das jemenitisch-arabische Innenhofhaus in Ṣaᶜda, Jemen. Der Islam 54, 177-204
1985 Ṣaᶜda. Bauten und Bewohner in einer traditionellen islamischen Stadt. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orient, Reihe B, Nr. 64. Wiesbaden
1987 Veränderungen im Marktangebot: Der sūq von Ṣaᶜda in den Jahren 1973 und 1983. Baessler-Archiv n.F. XXXV/2, 357-381

NILSSON, N.M.:
1920 Primitive time-reckoning. Lund

PELLAT, Ch.:
1955 Dictons rimés, anwâ' et mansions lunaires chez les Arabes. Arabica II, 17-41

PHILBY, H.St.J.B.:
1952 Arabian highlands. New York

PINGREE, D.: 1973 The Greek influence on early Islamic mathematical astronomy. Journal of the American Oriental Society 93, 32-43

1978 History of mathematical astronomy in India. In: Dictionary of scientific biography (ed. C. Gillespie), vol. XV, suppl. I (eds. R. Adams, L. Zejszner), 533-633. New York

POLGAR, S.: 1975 Population, evolution and theoretical paradigms. In: S. Polgar (ed.): Population, ecology and social evolution, 1-26. Paris-Den Haag

PRIDHAM, B.R. (ed.): 1984 Contemporary Yemen: Politics and historical background. London-Sidney

PUIN, G.R.: 1984 The Yemeni hijrah concept of tribal protection. In: T. Khalidi (ed.) 1984: 483-494

RATHJENS, C. et al.: Beiträge zur Klimakunde Südwest-Asiens. Das Klima von 1956 Sana (Jemen). Das Klima von Jemen.- Deutscher Wetterdienst, Einzelveröffentlichungen 11. Hamburg

RATHJENS, C. und H.v. WISSMANN: 1934 Landeskundliche Ergebnisse. Rathjens-von Wissmann' sche Südarabien-Reise, Bd.3. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde Bd. 38, Reihe B, Bd. 20. Hamburg

REHM, S. und G. ESPIG: 1984 Die Kulturpflanzen der Tropen und Subtropen. Anbau, wirtschaftliche Bedeutung, Verwertung. Stuttgart-Hohenheim

REZSOHAZY, R.: 1972 The concept of social time: Its role in development. International Social Science Journal 24/1, 26-36

RHODOKANAKIS, N.: 1919/22 Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft, Teil I (1919) und II (1922) Sb. der Phil.-hist. Klasse der Akademie der Wissenschaften zu Wien, Bd. 194, 2. Abh.; und Bd. 198, 2. Abh.

ROBIN, C.: 1978 Quelques graffites préislamiques de al-Ḥazā'in (Nord-Yémen). Semitica 28, 103-128

1981 Le calendrier himyarite: nouvelles suggestions. Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 11, 43-53

1981a Les montagnes dans la religion sudarabique. In: G. Stiegner (Hg.): Al-Hudhud. Festschrift Maria Höfner zum 80. Geburtstag, 263-281. Graz

1982 Les hauts-terres du Nord-Yémen avant l'Islam. Bd. 1: Recherches sur la géographie tribale et religieuse de Ḥawlān Qudāᶜa et du pays de Hamdān. Bd. 2: Nouvelles inscriptions. Leiden

1982a Esquisse d'une histoire de l'organisation tribale en Arabie du antique. In: P. Bonnenfant (ed.): La peninsule arabique d' aujourd'hui, tome II, 17-30. Paris

ROSSI, E.:
1948 Il diritto consuetudinario delle tribu arabe del Yemen. Rivista degli Studi Orientali 23, 1-36

1953 Note sull'irrigazione, l'agricoltura e le stagioni nel Yemen. Oriente Moderno 33, 349-361

RYCKMANS, G.:
1942 Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale. Le Muséon LV, 1-4; 165-176

RYCKMANS, J.:
1975 Notes sur le role du taureau dans la réligion sud-arabe. Mélanges d' Islameologie II, Correspondences d' Orient 13, 365-373

1976 La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne. In: Studia Instituti Anthropos, vol. 28; al-Bāḥit: Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag, 259-308

1987 Die altsüdarabische Religion. In: W. Daum (Hg.) 1987: 111-115

SAHLINS, M.:
1976 Stone age economics. London

SCHOPEN, A.:
1978 Das Qat: Geschichte und Gebrauch des Genußmittels Catha Edulis Forsk. in der Arabischen Republik Jemen. Wiesbaden

SCHUHMANN, W.:
1975 Bestimmungsbuch Steine und Mineralien. München-Bern-Wien

SCHWEIZER, G.:
1984 Wochenmärkte in der Arabischen Republik Jemen. Das traditionelle Versorgungssystem unter dem Einfluß von Entwicklungsprozessen. In: H. Kopp und G. Schweizer (Hg.): Entwicklungsprozesse in der Arabischen Republik Jemen, 9-26. Jemen-Studien Bd. 1, Wiesbaden

al-SELWI, I.:
1987 Jemenitische Wörter in den Werken von al-Hamdāni und Našwān und ihre Parallelen in den semitischen Sprachen. Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde, Serie B, Bd. 10. Berlin

SERJEANT, R.B.:
1949 Two Yemenite djinn. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 13/1, 4-6

1950 Materials for South Arabian history II. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 13/3, 581-601

1954 Star-calendars and an almanac from South-West Arabia. Anthropos 49, 433-459

1962 Ḥaram and Ḥawṭah. The sacred enclave in Arabia. In: A. Badawi (ed.): Mélanges Tâha Ḥusayn, 41-57. Kairo

1969 The Zaydis. In: A.J. Arberry (ed.): Religion in the Middle East. Three religions in concord and conflict, vol. 2, 285-301, Cambridge

1974 The cultivation of cereals in medieval Yemen. Arabian Studies 1, 25-74

1976 South Arabian hunt. London

1983 Ṣanᶜā', the protected Hijrah. In: R.B. Serjeant and R. Lewcock (eds.) 1983: 39-43

1983a The post-medieval and modern history of Ṣanᶜā' and the Yemen, ca. 953-1382/1515-1962. In: R.B. Serjeant and R. Lewcock (eds.) 1983: 68-107

1989 A Socotran star calendar. In: T. Johnstone memorial volume, 94-99. London

SERJEANT, R.B., D.A. KING, I.al-AKWAᶜ:
Calendars, the time of day and mathematical astronomy. In: R.B. Serjeant and R. Lewcock (eds.) 1983: 32-35

SERJEANT, R.B. and R. LEWCOCK (eds.):
1983 Ṣanᶜā', an Arabian Islamic city. London

SMITH, G.R.:
1978 The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (567-694/ 1173-1295), vol. 2. London

1987 Politische Geschichte des Islamischen Jemen bis zur ersten türkischen Invasion (1-945 Hidschra = 622-1538 n.Chr.). In: W. Daum (Hg.), S. 136-144, 153-154

STEFFEN, W., H. DUBACH, U. GEISER et al.:
1978 Final report on the airphoto interpretation project. The major findings of the population and housing census of February 1975 and results of supplementary demographic and cartographic surveys. Swiss Technical Cooperation Service, Zürich

STONE, F. (ed.):
1985 Studies on the Tihâmah. The report of the Tihâmah expedition 1982 and related papers. London

STOOKEY, R.:
1978 Yemen. The politics of the Yemen Arab Republic. Boulder

TAPPER, R.:
1990 Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East. In: P.S. Khoury and J. Kostiner (eds.), Tribes and State Formation in the Middle East, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1990, S. 48-73

TCHERKESZOFF; S.: 1985 Black and White Dual Classification: Hierarchy and Ritual Logic in Nyamwezi Ideology. In: Barnes, R.H., D. de Copper, R.J. Parkin (eds.) 1985, 54-67

THOMAS, B.: 1977 Four strange tongues from South-Arabia. Proceedings of the British Academy 23, 1937, 231-331, reprint Nendeln

TOLL, C.: 1968 Einleitung zu "Die beiden Edelmetalle Gold und Silber" von al-Hamdānī. Uppsala

1984 al-Hamdānī as a scholar. Arabica XXXI, 306-317

TRITTON, A.S.: 1925 The rise of the Imams of Sanaa. London

TUCHSCHERER, M:: 1985 Le Yémen et la région de Jāzān au milieu du 18è siècle d'après la chronique de ᶜAbd al-Raḥmān al-Bahkalī. Aix en Provence-Marseille, Th. D.

TURTON, D. and C. RUGGLES:
1978 Agreeing to disagree: The measurement of duration in a southwestern Ethiopian community. Current Anthropology 19/3, 585-600

ULLMANN, M.: 1972 Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik, 1. Abt. Erg. bd. VI/2. Köln

1978 Islamic medicine. Edinburgh

ᶜUMĀRA (Naǧm ad-dīn al-Ḥakamī al-Yamanī):
Al-mufīd fī aḫbār Ṣanᶜā' wa Zabīd. Ed. M. al-Akwaᶜ, Ṣanᶜā' 1979. Ed. und Übersetzung in M.C. Kay: Yaman, its early medieval history. London 1882

VARISCO, D.: 1982 The adaptive dynamics of water allocation in al-Ahjur, Y.A.R. Ann Arbor

1982a The ard in highland Yemeni agriculture. Tools and Tillage IV/3, 158-172

1983 Sayl and ghayl: The ecology of water allocation in Yemen. Human Ecology 11/4, 365-382

1985 The production of sorghum (dhurah) in highland Yemen. Arabian Studies VII, 53-88

1987 The rain periods in pre-Islamic Arabia. Arabica 34/2, 251-266

1987a Rasulidische Landwirtschaft und traditionelle Almanache. In: W. Daum (Hg.) 1987: 303-305

1989a The Anwā' Stars according to Abū Isḥāq al-Zajjāj. Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 5, 145-166

1989b al-Ḥisāb al-Zirāᶜī fī ᶜurjāzat Ḥasan al-ᶜAffān. Al-Maʿṯūrāt al-Šaᶜbīya 16, 8-29

1990 Folk Astronomy and the Seasons in the Arabian Gulf. Al-Maʿṯūrāt al-Šaᶜbīya 19, 8-27

WAERDEN, B.L.van der: Science awakening. Groningen 1961

WEBER, M.: 1963 Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie I, 17-206. Tübingen (Nachdruck von 1920)

WEHR, H.: 1976 A dictionaray of modern written Arabic. Ed.: J.M. Cowan, New York. Zitiert als: Wehr (Cowan)

WEIR, S.: 1985 Qat in Yemen. Consumption and social change. London

1985a Review of W. Dostal: Ethnographic Atlas of ᶜAsīr, preliminary report (1983). Bulletin of the School of Oriental and African Studies XLVIII/I, 141-143

WELLHAUSEN, J.: 1961 Reste arabischen Heidentums. Gesammelt und erläutert. (Neudruck der 1. Aufl. von 1897) Berlin

WENNER, M.: 1987 Kleine Wirtschaftsgeschichte des Jemen in der Neuzeit (1500-1948). In: W. Daum (Hg.) 1987: 308-324

WERNHART, K.: 1986a Kulturgeschichte und Ethnohistorie als Strukturgeschichte. In: K. Wernhart (Hg.) 1986: 43-68

1986b Die Quellengattungen der Ethnohistorie. In: K. Wernhart (Hg.) 1986: 131-146

WERNHART, K. (Hg.): 1986 Ethnohistorie und Kulturgeschichte. Aspekte der Ethnologie 1. Wien-Köln

WIEDEMANN, E.: 1909 Naturschilderungen bei al-Hamdānī. Beiträge zur Kenntnis des Orients VII, 18-29

WILSON, R.T.O.: 1977 Guarding crops against am-sibrītah in North-West Yemen. Arabian Studies IV, 209-210

1985 The Tihāmah from the beginning of the Islamic period to 1800. In: F. Stone (ed.) 1985: 31-36

YĀQŪT (Abū ᶜAbdallāh Yāqūt b. ᶜAbdallāh al-Ḥamawī al-Rūmī al-Baġdādī): Kitāb Muᶜǧam al-buldān. Ed. F. Wüstenfeld, Bd. 1-6, Leipzig 1866-1872

8. INDEX ARABISCHER TERMINI

8.1. Astronomische Bezeichungen und Termini der geistigen Kultur

Āb; 215

Aḏār; 214, 253

asṭurlāb; 265

Aiyār; 214

Aylūl; 215

Bā ᶜUraiq; 224, 226

baraka; 268, 271

Barakān; Barakân; 224, 235

burğ/burūğ; Burūdj; 150, 198

Buṭayn; 189-191, 224, 225

Baldah; 224

Banāt Naᶜš; 163

Tārīḫ ar-Rūmī; 214, 215, 223, 230, 236, 243, 254, 255, 257, 264

Tābiᶜ/Tawābiᶜ; 191, 230, 235

Tāsiᶜ; 123, 124, 137

Tišrīn I, II; 214

Tammūz; 215

Ṯābir; 217, 218

Ṯurayyā, Thuraiyā (cf. auch: Kāma); 158, 164, 190, 191, 198, 224, 230, 235, 256

Ṯalāṯ; 221

Ṯāmin; 122, 137, 157

Ṯamān; 231

Ṯawr (cf. auch: ᶜIšā', ġurūb, ṭulūᶜ aṯ-Ṯawr); 191, 208, 211, 213, 214, 217, 218, 222, 235, 250

Ğabha, Djabhah; 162, 182-185, 190, 192, 196, 202, 224, 235

Ğaḥr, Ğaḥran; 208, 210, 216

ğinn; 268

Ğawzā'; 112, 113, 137, 159, 160, 182, 183, 185, 190-192, 197, 200, 202, 231, 247, 248

ḥāriq, al-maḥriq; 214, 230

Ḥazīrān; 215

ḥasaba, ḥāsibīn; 172, 188

ḥikma; 24

aḥkām an-nuğūm; 253

Ḥimār; 231

Ḥūt; 224

Ḥādī; 125, 126, 137, 182, 191

Ḥibā, Khibā; 224, 225, 231

ḫarīf (kharīf, ḫarīfin); 136-138, 140-143, 174, 208-210, 216, 217, 279

Ḫāmis; 122, 208, 226

Ḫāmis ᶜAllān; 137

Dabarān; 159, 191, 198, 235

Dalū; 224

Ḏirāᶜ/Dhirāᶜ; 120, 137, 138, 160, 161, 182, 183, 185, 190, 192, 193, 198, 201, 224

ra's am sana; 136

rabīᶜ;(in), Jahreszeit); 130, 132, 137, 138, 141-143, 202, 210, 217, 279

Rābiᶜ/Rābiᶜīn, Rawābiᶜ (cf. auch : ᶜIšā' ar-Rābiᶜ); 163, 208, 210-214, 216, 217, 222, 235, 248

raḥma; 268

raqīb; 151

Zubān; 224
Zabrah; 224
zīğ; 252, 264, 265

Sābiᶜ; 122, 137, 157, 226
Sādī; 122, 137, 138
Sādis; Sādis ᶜAllān; 136, 226
Stadd; 121, 137, 138, 162, 185, 192, 202, 218, 235, 265
Saᶜd; 225
Saᶜd Bulaᶜ; 160, 225
Saᶜd al-Aḫbīya; 225
Saᶜd al-Ḏābiḥ; 225
Saᶜd al-Suᶜūd; 225
Suquṭ, Sugūṭ; 217-219
istisqā'; 180, 185
silf; 23
Simāk; 208, 210, 212, 214, 217, 218, 224
Suhayl (cf. auch: ᶜIšā' Suhayl); 122, 136-138, 162, 165, 182-185, 190, 192, 196, 197, 202, 208, 209, 211, 213, 214, 216, 217, 220, 222, 224-227, 231, 235, 248, 251
Sāf; 217, 218

Šabb/Šabūb; 120, 121, 137, 138, 157, 161, 182, 183, 185, 190, 192, 198, 201, 235, 265,
Šubāṭ; 214
Šitā'; 202, 217
štā/štāyin; 137, 138, 141, 142, 174, 279
Šaraṭān; 189, 190
šaraf; 24
šiᶜrā; 162
Shawl; 224
Šahr, šahr; 166-168, 170-173, 195, 214
Šahr al-maḥriq; 230
Ṣadd (cf. auch: Stadd); 162
Ṣafw (cf. auch: Sāf); 217, 218

ṣurāb, ṣirāb, ṣurâb (cf. auch 8.4.: starībin); 124, 125, 184, 218, 221, 230, 249, 261
Ṣarfah; 224
Ṣulm (cf. auch: Ṭulūᶜ aṣ-Ṣulm, ᶜIšā' aṣ-Ṣulm, Ḍulm, Ẓulm, Ṭulūᶜ aẓ-Ẓulm); 208-212, 214, 216, 217, 220, 222, 248
Ṣawāb; 208, 212, 214, 245
ṣayf, sēf; 202, 216, 217
stēf, stēfin; 112, 136, 137, 140-143, 171, 174, 177, 202, 279

Ḍulm; 216, 217

Ṭarf; 162, 224
ṭulūᶜ, Ṭulūᶜ; 161, 210, 211, 213, 217-219
Ṭulūᶜ aṭ-Ṭawr; 208
Ṭulūᶜ aṣ-Ṣulm, aẓ-Ẓulm; 208
Ṭulūᶜ Kāma; 208, 210

Ẓāfir; 208, 212, 214, 217, 218
Ẓulm (cf. auch: Ṭulūᶜ aẓ-Ẓulm); 208, 210, 212, 214, 216, 220, 222, 248

ᶜurf; 23
ᶜĀšir, ᶜĀšir ᶜAllān; 124, 137
ᶜAšwa, ᶜAšawāt; 129, 130, 137, 138, 141, 142, 164, 170-173, 182-185, 217, 219, 245
ᶜIšā', ᶜIšā' Kāma, ᶜIšā' Rabīᶜ Kāma; 164, 208-211, 213,
ᶜIšā' aṭ-Ṭawr; 208
ᶜIšā' ar-Rābiᶜin; 208
ᶜIšā' Suhayl; 208
ᶜIšā' aṣ-Ṣulm; 208
ᶜIšā' l-ᶜAlib; 208
ᶜAlib; 121, 137, 138, 161, 162, 182-185, 190, 192, 194, 197, 201, 208-213, 216, 217, 220, 222, 235, 245, 248

maᶜālim az-zirāᶜa; 206-209, 211-213, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 235, 237, 245, 257

ᶜAllān (cf. auch: Rābiᶜ, Ḫāmis, Sādis, Sābiᶜ, Tāsiᶜ, ᶜĀšir, Hādī); 122, 137, 138, 140, 142, 163, 165, 171, 174, 182, 184, 185, 190, 192, 193, 197, 201, 202, 208, 210, 213, 216-219, 222, 226, 227, 235, 248, 249, 251, 261, 279, 291

ᶜAwwa; 224

ġurūb; 152, 213, 219, 254

ġurūb aṯ-Ṯawr; 208

ġurūb Kāma; 208

ġubra; 49, 50, 53, 120, 137, 138, 142, 157

Ġarf; 226

Ghufr; 224

istiġāta; 112, 113, 120, 122, 129, 132, 138, 180, 271, 275, 283, 287

Farᶜ; 208, 210-212, 214

Fāriᶜ; 208, 211, 212, 214

Fargh; 224

Qatra; 226

Qurʾān; 166, 246, 268

qirān/qirānāt; 110, 111-113, 129-134, 136-138, 158, 166-177, 182, 184, 185, 188, 189, 195, 200, 202-205, 214-223, 228-231, 236, 243, 249, 250-255, 257-261, 264, 265, 268-270, 272, 277, 279, 280, 281-283, 289-292

Qalb; 209-212

Kutub al-anwāʾ; 142, 159, 213, 224, 247

Kalb; 159, 182, 183, 185, 190-192, 197, 198, 201, 235

Ǩalb; 112, 137, 155, 159, 185, 224, 265

Kaff (I,II)/Kaffān; 231, 235, 248

Iklīl; 223, 224, 227, 252

Kanūn (I, II); 214, 230

Kinna, Ǩinna; 170, 171, 279

Kāma (cf. auch: ṭulūᶜ, ġurūb, ᶜIṣā', ᶜAṣwa, Ṯurayyā, Ǩāma, Ǩayma); 111, 112, 158, 159, 182, 183, 185, 191, 202, 210, 211, 213, 235, 248, 255-257, 282

Ǩāma, Ǩayma (cf. auch: Kāma); 136, 137, 141, 155, 158, 164, 165, 170-173, 251, 265, 279

Layla wa lāš, Leilet walâsch; 170, 215, 221

Mirzam; 112, 113, 120, 137, 160, 165, 183, 185, 202, 224-227, 231, 235, 248

manāzil; 148-150, 152, 159, 160, 162, 165, 176, 189, 191, 197, 199, 200, 202-205, 207, 209, 211-213, 216, 222, 224-228, 230, 231, 234-236, 241-249, 257-259, 261, 262, 264, 265, 276, 280-282

manāzil aš-šams, manāzil aš-šamsīya; 225, 262

manāzil al- qamar; 145, 148, 160, 162, 183, 200, 201, 204, 207, 225, 261

Naṯra, Nathrah; 161, 192, 198, 201, 224, 235

Naǧmayn; 212, 214

nuǧūm am bayẓāy; 140, 175, 185, 195, 202, 279

nuǧūm am simt; 140, 167, 170, 175, 185, 279

nuǧūm aš-šitāʾ; 182, 184, 185, 190, 196

nuǧūm aṣ-ṣayf; 182-185, 190, 195, 196

al-Nasr al-Ṭāʾir; 247

al-Nasr al-Wāqiᶜ; 247

Naṯḥ; 189, 190, 198, 224

Naᶜāʾim; 224

Naqᶜa; 231

naw'/anwā'; 9, 136, 137, 138, 142, 149, 151-153, 155-165, 170, 171, 173-177, 182, 183, 185, 189, 191, 192, 195-197, 199, 200, 201-205, 211, 213, 215, 218, 219, 222, 223, 226-232, 235-250, 254, 255, 257-262, 264, 265, 269, 270, 272, 277, 279, 280-283, 289-292

Nisān; 214, 253, 254

Haqᶜa, Haḳᶜah; 159, 191, 198, 224, 247

Hanᶜa, Hanᶜah; 159, 182, 183, 185, 190-193, 200, 223, 224, 247

al-mawriq; 214

muwāfaqa; 214

8.2. Eigennamen von Personen, tribalen und anderen sozialen Gruppen (Autoren des 20. Jh.: siehe Bibliographie)

Abū'l-ᶜUqūl; 264

Ahl aṯ-Ṯulṯ; 5, 12, 21, 98, 179, 180, 285

Ahl aṯ-Ṯūm; 180

Ahl al-ḫuḍra; 180, 181

Ahl al-ᶜUrr; 25

Ahl Fayfā; 11, 15, 17, 86, 99, 104

Ahl al-Madīna; 14, 21

Ibn ᶜAwfān; 9, 23, 24, 26

Ibn Qutayba; 162, 189, 247

Ibn al-Muǧāwir; 253

Ibn Miṭrī; 26

Idrīsī; 197

Imām, Imāmāt; 2, 12, 16, 19, 20, 23, 179, 186, 264, 274

Imām al-Qāsim; 18, 264

Buṭayn; 25, 110, 116, 190

Bakīl; 193

Balġāzī; 11, 15, 21, 22, 68, 99

maǧlis aš-šuyūḫ; 21, 179

Ǧumāᶜa; 11, 14, 16, 19, 21, 41, 89, 97, 99, 104, 106, 146, 153, 178, 179, 181, 184

Ǧanb; 15, 16

Ḥusayn Aḥmad al-ᶜAbdīnī; 9

B. Ḥušayš; 1, 215-218, 222

Ḥakam; 198

Ḥilfin; 179

Ḫawlān; 11-22, 64, 68, 69, 93, 95, 99, 106, 146, 285

Ḫawlān aṭ-Ṭiyāl, al-Ṭiyāl; 13, 260

Ḫawlān b. Āmir; 11-13

Ḫawlān b. ᶜAmr; 13

Ḫawlān b. Quḍāᶜa; 11, 13, 104, 112, 124, 131, 178, 186, 193, 203, 284, 285

B. Ḫawlī; 25, 83, 110, 115, 131

Ḫayrāt; 197

Rāziḥ (auch: Ǧ. Rāziḥ); 11, 14, 16, 18-20, 29, 31-36, 38, 40, 42, 44, 64, 67-69, 73, 97, 99, 106, 114, 181

Rasūliden; 17

Rašwān; 178

Zahrān; 158

Zaydīya, Zayditen; 12, 16, 19, 186, 264, 265, 281

Āl Saᶜūd; 20

Sanhān; 216, 222

Sāda; 12, 20, 21, 23, 178, 179, 186, 193, 251, 264, 274, 275, 285

al-Šibāmī; 224,

Šidā' wa Ġimār; 69

Šarīf; 19, 20, 197

Šaᶜšaᶜ; 25, 26, 43, 71, 72, 98, 99, 119, 130, 269, 285-287

am Šayḫ; 114

Šayḫ aš-šamal; 5, 8, 101, 179, 285

Ṣaḥār; 11, 14, 19, 21, 22, 106, 146, 153, 186, 188, 196
Ṣaᶜṣaᶜ; 25
aṣ-Ṣūfī; 162

am Ṭāriq; 25

B. ᶜAbādil; 104
al-ᶜAbdīn; 186, 187
ᶜAliyīn; 25, 26, 43, 71, 72, 98, 99, 119, 130, 269, 285-287
ᶜAlī b. al-Qāsim; 179
ᶜAlī Maḏwaḥ Ibn ᶜAwfān; 8
ᶜUmar b. Yūsuf; 161, 253
al-ᶜAnsī; 159, 243
al-ᶜAnṣārī; 159, 247
ᶜAwfān; 23
B. ᶜAwfān; 23, 24, 251, 275
ᶜAyyāš; 25

Ġāmid; 158
Ġāmid wa Zahrān; 229

Furūḏ; 21, 22, 186

qabīlī/qabā'il; 116, 117, 181, 290,
al-Qāḍī (Faḫr ad-Dīn ᶜAbdallāh ibn Hamza); 158, 207, 209-212, 219-221, 234, 244, 245, 255
Qasimiten; 19
Quṭrub; 247
Qaharatayn; 25
B. l-Qayz; 42, 44, 46

Kabīr az-zirāᶜa; 222
Maḏhiḫ; 15
Mazūqī; 162
B.Maṭar; 216, 222

am Maqnaᶜ; 25
Makramī; 19, 20
B. Mālik; 11, 15, 17, 64, 104
al-Malik al-Afḍal al-ᶜAbbās b. ᶜAlī; 163, 254
Munebbih (auch: Ḫ. Munebbih); 4-9, 11-13, 15-27, 29, 31-36, 38-57, 59-65, 67-78, 80-82, 84-107, 109, 110, 113-115, 117-119, 122-124, 128-130, 132, 135-137, 139-143, 145-147, 151-167, 169, 170, 172, 173, 175, 177-185, 188, 189, 191, 192, 194, 195, 200-205, 211, 215, 218, 230, 233, 238, 242-243, 249, 251, 260, 265-269, 271-274, 276, 277, 279-282, 285-292
Munebbih b. Furūḏ b. Ḥawlān b. Quḍāᶜa; 21, 271

B. Naṣr; 178
Nasrīn; 179
Našwān b. Saᶜīd; 249

hiḫra; 12, 19, 179, 186
Hamdān; 12, 13, 69, 193, 203
al-Hamdānī; 13-16, 21, 45, 102, 114, 141, 158, 178, 186, 251-253, 255, 256, 264, 265, 276, 277

Wā'ila; 193, 195, 196, 203

Āl Yazīd; 25, 110
Yahāniyya; 21, 22, 179
Yām; 19

8.3. Orts- und Gebietsnamen (Ğ. Munebbih und Ğ. Rāziḥ: siehe 8.2.)

Abhā; 27, 49

Abū ᶜArīš; 18-20, 27, 32, 64, 86, 146, 147, 178, 197-202, 204, 205, 213, 222, 223, 231, 234, 236, 240, 265

Ğabal al-Aswad; 34, 38, 40, 44, 178, 182, 291

Ibb; 254

al-Bāḥa; 158, 228

Ğ. Buraᶜ; 29

Bāqim; 29, 64, 69, 179

(W.) Badr; 31, 33, 42, 46, 99

Bilğuršī; 230

Bawṣān; 6, 34, 38, 40, 55, 64, 73, 77, 106, 123, 145, 146, 178-189, 191, 192, 194, 196, 200-205, 215, 291

(W.) Bayš; 29, 32, 33

Taᶜizz; 3, 207, 254, 264

Tihāma; 11, 17, 27, 29, 31-34, 36, 42-44, 46-49, 51-53, 55-57, 59, 60, 62-66, 68, 70, 72-74, 84-86, 88, 89, 96, 98, 99, 114, 117, 118, 146, 158, 163, 170, 178, 197-200, 203, 228-231, 233, 236, 238, 240-242, 244, 254, 262, 287

W. Ṯammar; 40, 46

Ğibla; 264

W. Ğirᶜāt; 41, 61

Ğ. Ğalha; 38, 43, 46, 63, 98

(W.) Ğāzān; 27, 31-35, 38-42, 44, 46, 48, 49, 51, 63, 64, 146, 147, 198

Ḥiğāz; 1, 3, 5, 6, 17, 18, 20, 29, 34, 51, 55, 113, 146, 147, 158-160, 162, 170, 188, 197, 199, 200, 206, 220, 228-233, 236-238, 241-245, 248-250, 264, 281

Ḥaḍramawt; 223, 228, 233, 236, 238, 249

am Ḥaffān; 44

Ğ. Ḥarūb; 29, 52

Ğ. Ḥaraẓ; 29, 48, 158, 222, 242

am Ḥannāne; 44

Ḥaydān; 14, 18, 31, 32, 64

Ğ. am Ḥuḍulla; 39, 40, 44, 46, 53, 99

W. Ḥulab; 31-33

Daṯīna; 160

am Dāḫil; 46

W. ad-Dafaᶜ; 32, 33

Ḏī Sufūl; 254

W. am Ḏanaba; 43, 44, 87

W. Ḏahabān; 41, 44, 55

Riğāl Almaᶜ; 29

Raḫbān; 186, 188

am Rufqa; 44

(W.) am Ruways; 41-43, 46, 53, 56, 57, 65-67, 83, 99, 114, 115, 130

Ğ. Rayma; 29

Zabīd; 264

Ğ. Isbīl; 260

Sārāt; 228-231, 236, 266

Sāqayn; 14, 18, 31, 32, 64, 104

Ğ. al-Aswad; 34, 38, 40, 44, 178, 182, 291

Šibām; 146, 216, 219, 223, 227, 245

Ğ. Šadā'; 29, 158, 220, 230

Ğ. Šidā; 31

(W.) Ṣabya; 33

Ṣaᶜda; 3, 11-14, 16, 18-21, 27, 29, 31-34, 52, 59, 60, 63, 64, 67-69, 77, 95, 105, 106, 113, 114, 123, 145-147, 157, 178-181, 186-198, 200-202, 204, 205, 212, 213, 221, 222, 231, 237, 238, 240, 242, 244, 245, 251, 264, 291, 292
Ṣalabayn; 38-41, 46, 64, 97
Ṣanᶜā'; 2, 3, 9, 13, 18-20, 146, 206, 207, 211, 216-223, 238-245, 250, 255, 264, 266, 280

Ḍaḥyān; 179, 251, 291
(W.) Ḍamad; 32, 33, 36, 38, 39, 42, 43, 46, 64

aṭ-Ṭā'if; 29, 228, 280
Ğ. Ṭiyāl; 260

aẓ-Ẓāhir; 69

W. al-ᶜAbdīn; 6, 146, 186-190, 192-194, 196
ᶜAdan; 223, 264
al-ᶜUdayn; 255
al-ᶜUrr; 15, 34-36, 38-46, 48, 49, 53, 55, 56, 61, 65, 71, 75, 108, 115, 154, 155, 180, 269-271, 291
W. am ᶜIrq; 110, 116
ᶜAsīr; 17, 27, 29, 33, 49, 51, 55, 147, 228, 233, 251
W. ᶜAšūš; 32
ᶜAfra; 36, 42, 44
ᶜAqaba Ğawfān; 31
ᶜAqaba Maᶜīn; 38
W. ᶜIkwān; 114, 146, 157, 186, 188-190, 192-196, 201-203, 215, 236, 243, 254, 258
(W. al-)ᶜAmaqīn; 146, 160, 223, 224, 227, 234
ᶜAybān; 99

Ġurās; 188
Ġurāfa; 179
Ġamar; 31, 32, 42, 64, 67, 69, 99, 181

Ğ. Fayfā; 20, 29, 31-33, 35, 38, 39, 43, 44, 51-53, 64, 68, 73, 155

Qaṭābir; 33, 34, 251
al-Qunfiḍa; 228, 230, 236, 240, 242, 243
Ğ. Qahara; 41, 42, 44, 46
Bl. Banū l-Qayz; 36, 42

Kawkabān; 157, 216, 219

W. Liḥb; 43

Mağz; 179
Madīna; 33, 38-41, 43, 46, 53, 54, 56, 57, 67, 178, 291
Madīnat Ğāwī; 38, 40, 97, 99
Ğ. Miswar; 29
W. Maᶜbar; 40
Malāḥīt; 31, 32
(Ğ.) B. Mālik; 29, 31-35, 38, 44, 52, 68
Ğ. Milḥān; 29
Malāḳī; 49

Nağd; 228-232, 237, 240, 245
Nağrān; 19, 27, 193
Nayd ar-Rakū; 12, 36, 39-41, 46, 99, 291
Nayd Šawḥaṭ; 44
Nayd am Maqrāne; 44

Hağğa; 114
al-Ahğur; 114, 115, 157, 216-219, 222, 226, 236, 241, 245, 250
Ḥāšir; 104
Waṭan al-Maqāš; 193
W. Waᶜāl; 40
Ğ. Wāqir; 38, 40, 41, 43, 44, 46
Ğ. Ya'ṣawm; 38, 44, 178, 182, 291
Yusnam; 29, 64
Ğ. Āl Yazīd; 36, 38, 40, 41, 44, 46
Yuqallis; 41, 44, 129

8.4. Sachbegriffe aus Flora, Fauna, Klima, Landwirtschaft und materieller Kultur

ā'ila; 58
aṯl; 54, 82, 83, 88
'āhimī; 114
ta'laf; 55

bi'r; 60
burr; 130
baradin, bārid; 49, 71
bādiya; 70
bistān; 86
baṣal; 87
baᶜar; 80, 111
baqla; 87
balasturkī; 83
bahma; 104
yanbīd; 81
abyaẓ; 130

tabīᶜin; 104
turuq; 88
tuffāḥ; 87
tallāǧ; 86
taysin; 81

ṯiᶜaylī; 85
ṯaᶜb; 83
ṯalǧin; 138
ṯawb; 89
ṯūmin; 87
aṭ-ṯamāniya al-bayḍā'; 192, 200

ǧabār; 120
ǧadyin; 81
ǧirba; 58
ǧaradī; 85

yuǧrif, yuǧarrif, ǧirfin, mağrafa; 117, 118, 120, 131,
ǧirn, ǧirnin, ǧirānin; 124, 125
ǧaraḫ; 82
ǧizī; 87
ǧilǧil; 227
ǧannaba; 103
ǧawwaš; 126

ḥabb; 126
ḥabbada; 85
ḥağğam, am ḥağm; 81, 87
ḥarṯ, ḥarṯin; 111, 134
maḥǧara; 62
naḥruṭ; 111
maḥrašin; 85
ḥarra; 57, 58
ḥārr; 71
ḥizzābin; 83
ḥizma; 124
ḥašara, ḥašarin; 88, 123, 126
ḥašīš, taḥišš; 81,
ḥaṭīb al-ᶜaynab; 192
maḥṭam; 86
ḥalaba, ḥilba, ḥalīb; 80, 87
ḥilsin; 79
ḥalī; 111
ḥimḥima; 54
ḥamrī; 114, 116
ḥimārin; 103
ḥamām; 86
ḥimmāyin; 83
ḥanašin; 85

ḫubbayzin; 88
ḫibāṭa, miḫbāṭ; 126

muḫraṭa; 126
naḫruš, muḫrašin, ḫiršin; 111, 126, 134
maḫzanin; 127
ḫawwām; 126
ḫayṭ; 89

diğra; 88, 117, 121
duḫn; 78, 114
darra; 80
dāra; 79
maḍrā; 109
maḍrā al-mā'; 108
midfan; 127
dimnin, yadmin; 111
dayme; 127

ḍāraḥ; 55
ḍībin; 85
ḍarī; 113
ḍura; 114, 221, 227, 254
ḍura bayẓāy; 114
ḍura ḥafīfa; 183
ḍura ḥamrāy; 114, 116
ḍura samrāy; 114, 116
ḍura sawdāy; 114
ḍura stafrāy; 114

rās; 71
ribḥī; 84
rabaẓ; 56
raḥma; 59
mursala; 114-116
raṭb; 71
am raᶜī; 81
marqab; 85
ruqāᶜ; 82
ramād; 83
rāḥa; 127
rawaᶜ; 79
rūmān; 88
rayḥān; 54, 83, 88
ariyāḥ yamanīya; 112, 136, 137
ariyāḥ šarqīya; 137
am rayḍ; 58
rayḍ am sāqī; 58

za' n; 81
zibbin; 105
muzarrabin; 79
mazrāᶜa; 62
zanna; 89
zaytān; 88

misabbin; 117
nisbir; 89
musaybilī; 227
sarw; 70
sāfiḥ; 58
sfāfin; 134
siflin; 80
saqbin; 103
saqīfa; 125, 126
am sāqī; 58
misqāya; 108, 109
mismār; 83
samūd; 111
samnin; 80
masnā; 62, 78
sawdin, suwayda; 82, 107
miswāk; 54, 83
sīb; 87, 114, 116
sīḫ; 89
sayl; 60

šattin; 82
šattā; 121
šiğra; 89
šidān; 54, 82, 83, 86

mašrab; 58
šaraf; 123
širiyāf; 123, 184
širka; 124, 180
šurma, šarîm; 81
šaᶜîr; 130
šaqrāy; 114, 116, 124
šamar; 87
yinšāḫ, tinšāḫ; 59, 111, 131
šammāmin; 62
šawḥaṭ, šowḥaṭa; 54, 157
šawk aẓ-ẓabb; 54
šawdānî; 114-116, 124

stāl, yastāl; 126
astfur; 84
starîbin, stirābin (cf. auch: ṣirāb, ṣurāb, ṣurâb unter 8.1.); 123, 124, 134
staᶜbin; 103
staᶜdin; 124
stalaba; 128
stūf; 80
yistād; 84

ḍaḥyā, ḍaḥîᶜa; 82
ḍarb; 58

ṭaḥūn; 127
ṭiṭn; 88
ṭalḥ; 54
ṭalūq; 55
ṭalyin; 81
ṭayyab; 126
ṭîn, ṭîn ᶜaqîd; 56

ẓabābin; 84
maẓwî; 124

ᶜabab, ᶜibabin; 83, 88
ᶜataba, ᶜatab; 126
ᶜutum; 54, 83, 134
ᶜaṯab; 83, 88
ᶜiğl; 104
ᶜaraba; 114
ᶜarğ; 82, 83
ᶜarᶜar; 55, 83
ᶜarq, ᶜurūq, ᶜaraq; 88; 124,
ᶜarnab; 86
ᶜasaq; 54
al-ᶜašr al-muḫtāra; 253
ᶜišwî; 129, 164
ᶜaṭîn; 112
ᶜuẓub baladî; 89
ᶜalas; 130
ᶜalaq; 48, 82, 87
ᶜalaf; 82
ᶜaylamî; 60
ᶜamaq; 48
yaᶜmal, naᶜmal, ᶜamalin; 112, 131, 132,
ᶜanb; 88
ᶜanṯarî; 62, 78
ᶜanzin; 81
ᶜunqub; 83
ᶜulî; 127

ġubarin; 118
ġurrābi; 122
maġzal; 89
ġušāy; 83
ġammaš; 126
ġayl; 60, 219, 241
maftūlin; 127
fursa; 81, 122
farsak; 87
fāsūliya; 117
filfil; 87
fenq; 88
fēše; 56, 62
Qāt; 76, 78, 92, 94

am qābil; 58
qābil am ḥuqn; 58
qidda am sawdāy; 56
qiril; 84
qurṭum; 117
qisiya; 123
qašāšī; 114, 116
qastabin, qastaba; 88, 118, 124
quṭādī; 114-116
qaṭrān; 106
qiṭāᶜ; 134
yuqṭif, qaṭīf, qaṭīfin, maqṭūfin; 133, 124, 133
qalab; 126
qulla; 70
qalima; 124
qamḥ, qamḥ aḥsan; 130
qummarin; 107
qawā'; 81
am qānī; 81

kabš; 81
am karra; 59
kurrāb; 87
karf; 54
kādī; 54, 83, 88
kišd; 117
kuᶜkuᶜin; 103
kulḥub, kulḥube; 54, 82, 83, 88
ǩittāmin; 120
naǩumm; 112

lāyin; 104, 105
lubyān; 84
laḥǧ; 70
limt; 86
līm; 88

māl al-muslimīn; 180
yamḏāḥ, maḏāḥ, mimḏaḥa; 126

namaṣṣ; 54
mišmiš; 87
maṭar; 59
maᶜz; 81
maṯmal aṭ-ṭīn; 108
mawẓẓaᶜin; 79
mayṯ, mayṯīya; 56-58, 61

niḥib; 54
naḥt; 35, 36
naḥaz; 87
manḫar al-mā'; 108
mandar; 71
nazaḥ; 80
našrīya; 86
naᶜǧa; 81
naᶜāma; 88
naᶜnaᶜ; 87
nafaḍ; 58
nayd; 70
nūr, manwar, am nārī; 83, 88

hubūr; 86
mahǧane; 124
hāriq; 58
haqīna; 80
mahāẓ; 134
hawš(in); 80, 103

waṯaf; 86
waṯan; 57, 58, 111
waṣmī; 130, 137, 138, 142
mawqidin; 106
walᶜa; 86
am wahba, wahbī; 59, 81, 268
waḥbī; 86

yābis; 71

ayyām am sitt/ayyām as-sitt; 112, 113, 116-118, 120, 123, 137, 183, 185, 194, 195, 279

ayyām am maqsūm; 137, 138

Das bäuerliche Hochland von Südwestarabien ist ein Gebiet von uraltem kulturellem Erbe. Der Autor hat sich längere Zeit in den Stammesgebieten dieser Region aufgehalten, um eine dieser alten Wissensformen zu studieren, nämlich einheimische Kalenderkonzeptionen. Dieses mündlich von Generation zu Generation übermittelte Erfahrungswissen weist deutliche Bezüge zur vorislamischen Geschichte auf und verbindet den Alltag der Stammesmitglieder mit Natur, Arbeit und Ritual. In einem großräumigen Vergleich werden derartige Kalender nach strukturellen und etymologischen Gesichtspunkten untersucht, was die Grundlage für eine Hypothese zu ihrer historischen Entwicklung abgibt.

Dr. Andre Gingrich, Univ.-Doz. am Institut für Völkerkunde der Universität Wien, Mitbegründer der „European Association of Social Anthropologists“

WUV UNIVERSITÄTSVERLAG

9 783851 141412